CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

663
septiembre 2005

DOSSIER
Wittgenstein en español

Wilfrido Corral
Nuevos narradores hispanoamericanos

Pilar Roca Escalante
La revista *Contorno*

Antonio Lago Carballo
En memoria de Rafael Gutiérrez Girardot

Entrevista con Luis Fayad

Ilustraciones de Sara Huete

CUADERNOS
HISPANOAMERICANOS

DIRECTOR: BLAS MATAMORO
REDACTOR JEFE: JUAN MALPARTIDA
SECRETARIA DE REDACCIÓN: MARÍA ANTONIA JIMÉNEZ
ADMINISTRACIÓN: MAXIMILIANO JURADO

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL

Cuadernos Hispanoamericanos: Avda. Reyes Católicos, 4
28040 Madrid. Teléfs: 91 5838399 - 91 5838400 / 01
Fax: 91 5838310 / 11 /13
e-mail: Cuadernos.Hispanoamericanos@aeci.es

Imprime: Solana e Hijos, A.G., S.A.
San Alfonso 26, (La Fortuna) - Leganés Madrid

Depósito Legal: M.3875/1958 - ISSN: 0011-250 X -NIPO: 502-05-001-3

Los índices de la revista pueden consultarase en el HAPI
(Hispanic American Periodical Index), en la MLA Bibliography
y en Internet: www.aeci.es

663 ÍNDICE

DOSSIER
Wittgenstein en español

PUNTOS DE VISTA

CALLEJERO

BIBLIOTECA

Ilustraciones de Sara Huete

DOSSIER
Wittgenstein en español

Coordinador:
Mario Boero



Sentimiento y Eros en los *Cuadernos personales* de Ludwig Wittgenstein

Mario Boero

Las diversas vicisitudes humanas experimentadas por Wittgenstein (1889-1951) que a veces oscilan entre ser maestro de escuela en la Baja Austria, arquitecto en Viena, jardinero en el convento de Hüttel-dorf, obrero en la URSS o enfermero en Newcastle, constituyen un escaparate biográfico interesante para los investigadores y analistas de su figura.

A partir de estos diversos eventos históricos de la existencia de Wittgenstein resulta difícil evitar, en estudios y documentos (aparentemente) interesados sólo por la racionalidad filosófica del pensador, introducir extensos comentarios o determinadas páginas referidas al itinerario vital de Ludwig Wittgenstein. Tal consideración la podemos constatar por ejemplo, en el libro de Avrom Stoll titulado *La filosofía analítica del siglo XX,* o en las destacadas investigaciones de Raimundo Drudis Baldrich, donde se hace transparente en ambos autores la simpatía que sienten por la personalidad y los valores éticos del filósofo en relación con la frialdad del mundo académico del Círculo de Viena. En diversos trabajos de Isidoro Reguera, de Javier Sádaba o en el notable estudio biográfico de Ray Monk titulado *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio,* se sugieren incluso conclusiones interesantes respecto al proceso basculante interno entre pensamiento y vida en la integridad de la figura de Wittgenstein. En realidad, es el mismo filósofo el que da pábulo para tal interpretación. En 1931 dice: «La alegría por mis pensamientos es la alegría por mi propia y extraña vida»[1].

Con todo, una de las primeras contribuciones documentales que han facilitado en el pasado y hoy divulgar diversos aspectos humanos (corporales y carnales) de la vida de nuestro filósofo ha sido el libro de William Warren Bartley III con el título de *Wittgenstein,* donde se ponen de relieve diversas consideraciones (psicológicas, morales y físicas) acerca de la homosexualidad del pensador, provocando críticas en al-

[1] *Wittgenstein, Ludwig.* Observaciones. *Siglo XXI. Madrid, 1981, p. 48.*

baceas y familiares de Wittgenstein. Es cierto que años antes de este material podemos encontrar en el retrato testimonial escrito de Norman Malcolm y Georg H. Von Wrigth valiosas impresiones acerca del modo de ser de Wittgenstein. Además hoy es posible agregar –pasando por algunas variaciones wittgensteniana psicobiográficas, británicas y continentales– las admirables perspectivas humanas «ordinarias» y «caseras» del filósofo a raíz de los enfoques narrativos que nos proporciona Oets Kolk Bouwsma de él en el libro *Últimas conversaciones*, aunque en ésta y otras fuentes no es usual encontrar deducciones relativas al *eros* en términos afectivos.

Hagamos notar en todo caso que en la obra colectiva *Recuerdos de Wittgenstein* la profesora Fania Pascal sí hace menciones a la sexualidad del filósofo, intentando dar la impresión de acallar aquel libro de W.W. Bartley III (cuyo contenido no nos consta que ella haya conocido). Cuando se refiere al carisma que mantenía unidos a discípulos y a Wittgenstein en Cambridge, dice que si:

> «alguien llegara a preguntar si ese lazo era homosexual en algún sentido (cuestión muy de moda en estos días), en lo que a mí me toca podría decir que para mi esposo y para mí, y hasta donde sé, para todos los demás que lo conocieron, Wittgenstein fue siempre una persona de naturaleza casta. De hecho había en él un aire de *noli me tangere*, de manera que es casi imposible imaginar a alguien dándole una palmadita en la espalda, o imaginarlo a él necesitado de expresiones físicas de afecto. En él todo estaba sublimado hasta un grado extraordinario»[2].

[2] *Pascal, Fania: «Wittgenstein. Un recuerdo personal», en:* Recuerdos de Wittgenstein. *(Rush Rhees, est). Fondo de Cultura Económica. México. 1989, pp. 98-99.* Noli me tangere *significa en latín «no me toques» y son las típicas palabras de Jesús a María Magdalena una vez resucitado. Cf.* Evangelio de San Juan *20, 17.*

Acerca de la combinación establecida entre homosexualidad y filosofía en Wittgenstein: Cf. los estudios de W.W. Bartley III citados en nuestra bibliografía final del artículo. Asimismo Cf. Reguera, Isidoro. El feliz absurdo de la ética. El Wittgenstein místico. *Tecnos. Madrid; 2000, pp. 40-44. En nuestro ámbito español parece que se considera lesivo para los intereses intelectuales de Wittgenstein investigar el espacio sexual de la vida del filósofo. Cuando Wilhelm Baum hace públicos los* Diarios Secretos *de Ludwig Wittgenstein (Cf. nuestra cita 6) en los cuales se expresan determinadas intimidades del pensador, Javier Muguerza acusa a Baum de editor «desaprensivo», haciéndose eco así de la postura «canónica» de albaceas y biógrafos oficiales (Muguerza, Javier, «Las voces éticas del silencio», en:* El silencio *(Comp. Carlos Castilla del Pino). Alianza. Madrid. 1992, p. 142. Javier Sádaba por su parte critica a Colin Wilson por su libro* Los inadaptados *(Cf. nuestra cita 3) donde se habla de sexualidad y religión en Wittgenstein. Sádaba estima que resulta de «un morbo un tanto barato» detenerse en «hurgar» la sexualidad del filósofo con el fin de traer luz y esclarecer el carácter específico de la «fe» de Wittgenstein (Cf. Sádaba, Javier: artículo citado en nuestra bibliografía final).*

Quizá integrando esta sublimación en vistas a una mística laica vivida por el filósofo, es posible que algunos estimen «que la razón básica del lúgubre ascetismo de Wittgenstein era su culpa respecto a su homosexualidad»[3].

Por otra lado, Bertrand Russell considera en cartas a Lady Ottoline la homosexualidad de Wittgenstein, «aludiendo a ella innumerables veces y siempre con desaprobación»[4]. Pasado el tiempo, Colin Wilson dice que cuando entrevistó en 1975 a Dora Russell para conversar sobre Wittgenstein, declaró que tanto ella como su marido «se oponían enérgicamente a la promiscuidad» del pensador»[5].

Desde América Latina también encontramos posturas detractoras respecto a ese núcleo que algunos establecen entre vida (cuerpo, materia, sexo, mente) y filosofía (espíritu, inteligencia, pensamiento) en Wittgenstein. Alejandro Tomasini Bassols, destacado especialista mexicano en Wittgenstein (Cf. Lenguaje y antimetafísica. Cavilaciones wittgensteníanas*), Grupo Editorial Interlínea, México, 1994;* Ensayos de Psicología de la Filosofía. *Guadalajara, México, 1994;* Filosofía de la Religión. Análisis y Discusiones, *Colofón, México, 1992), declara en correspondencia al que esto escribe (15-marzo-1995) que respecto a este asunto «la pregunta interesante no es tanto ¿era Wittgenstein homosexual? sino ¿por qué despierta o suscita Wittgenstein (quien, después de todo, era* casi *un santo) el morbo, la obsesión, el deseo oscuro?», agregando que no hay «nada más absurdo que pretender vincular causalmente al pensamiento con, digamos, la fisiología, la neurofisiología, etc.» (en contra de este argumento. Cf. las 504 pp. de la obra de Scharfstein, Ben. citado en bibliografía final). Con todo, lo más irritante para Tomasimi Bassols no son sólo los intentos por crear premisas o conexiones entre sexualidad y pensamiento al calor de la figura de Wittgenstein ya que esto arruinaría su verdadera estatura intelectual. Pues parece que para nuestro autor mexicano aquellos ámbitos ajenos a lo neurobiológico, como puede ser la sensibilidad de orden estético (belleza y sensualidad) también proporcionan deficiencias para comprender cabalmente a Wittgenstein. Con esto nos estamos refiriendo a una reseña que hace Alejandro Tomasini de una obra de J.N. Findlay (alumno de Wittgenstein en 1944 y 1947 en Cambridge) titulado* Wittgenstein. A Critique, *comentada en 1989 en la revista* Crítica *(Cf.* Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía *(México) 61 (1989) pp. 145-49). Tomasini expresa que al evaluar el libro: «quisiera señalar algo que podría parecer secundario pero que, pienso, da una idea muy clara de la clase de persona que es el autor. En el capítulo introductorio Findlay nos asegura que es en parte a la belleza física de Wittgenstein que se debió su «éxito». Dicha belleza «certainly contributed even if unconsciosly to its inmense influence in Cambridge». Como confesión personal es reveladora, pero sostener en serio que hombres tan íntegros como G. E. Moore, tan impresionantemente inteligentes como Russell, tan serios como Ramsey, podían haberse ocupado de alguien por su «belleza física», me parece una falta de respeto a ellos y una burla a los lectores». La integridad de Moore, la inteligencia de Russell y la seriedad de Ramsey caen en esta reseña sin duda en un terreno de valores opuestos al* erotismo. *Con todo, así queda descrita esta larga nota. Nos permite revelar comentarios opuestos provocados por el carisma de Wittgenstein (recordemos la «tentación» y el «tabú» que despierta nuestro pensador, según advierte W.W. Bartley), causando incluso en el propio Tomasini esa extraña acusación a Findlay relativa «a la clase de persona que es el autor». (¿Se quiere evocar con ello cierta homosexualidad? ¿Y discriminarla?)...*

[3] *Wilson, Colin,* Los inadaptados,. *Planeta, Barcelona, 1989, p. 269.*

[4] *Wittgenstein, Ludwig,* Diarios Secretos, *Edición de Wilhelm Baum, Alianza, Madrid, 1991, p 14.*

[5] *Wilson, Colin. Ob. Cit. p. 270.*

En relación con todo este asunto, hoy por hoy es reconocido y aceptado por parte de la crítica el enamoramiento y la atracción de Wittgenstein por Francis Skinner, fallecido de polio en 1941, y hacia Ben Richards, en los años finales de la vida del filósofo.

Con todo, consideramos ilustrativo en este artículo detenernos en los propios diarios de Ludwig Wittgenstein. Sobre todo con el fin de examinar qué dicen los sentimientos y el amor en ese vasto y profundo universo del espíritu de la persona respecto a uno mismo y a otros sujetos. En este sentido, resulta claro que lo que aquí denominamos «Cuadernos personales» de Wittgenstein en realidad es un material constituido por dos documentos autobiográficos titulados *Diarios Secretos,* escritos entre 1914 y 1916[6], y *Movimientos del Pensar,* redactados entre los años 1930-1937[7]. Ambas fuentes escritas amalgaman entre sí un determinado proceso en el alma del filósofo, en cuya dinámica diaria es posible percibir el relevo de la abstracción lógica o de la razón analítica por específicos afectos, pasión, expectativas o ilusiones del autor.

Tanto en los DS como en MP nos hallamos con dos sujetos que interpelan la conciencia sentimental de nuestro filósofo. Ambos personajes inciden de modo muy particular en el corazón de Wittgenstein, en procesos cronológicos-temporales diferentes, pero siempre con la misma intensidad emocional. En el caso de los DS nos referimos a David Pinsent y en MP aludimos a Marguerite Respinger.

1 Hagamos notar que los DS son redactados en frentes de batalla de la Primera Guerra Mundial, a medida que el autor intenta poner punto final al *Tractatus Logico-Philosophicus.* La amistad con Pinsent tiene su origen en Gran Bretaña en 1912, y ambos conocen juntos en vacaciones Islandia y Noruega. David Pinsent falleció en accidente aéreo en 1918, y el *Tractatus* está dedicado a él[8].

[6] *Wittgenstein, Ludwig,* Diarios Secretos, *Edición de Wilhelm Baum, Alianza, Madrid. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual y comentarios de Isidoro Reguera). En adelante citamos DS.*

[7] *Wittgenstein, Ludwig,* Movimientos del Pensar. Diarios, 1930-1932/ 1936-1937. *Pre-Textos, Valencia, 2000. (Edición de Ilse Somavilla y traducción de Isidoro Reguera). En adelante citamos MP.*

[8] *Acerca de la escritura cifrada de los DS, sobre la complementación de estos manuscritos con el* Diario Filosófico 1914-1916 *de Wittgenstein (Ariel. Barcelona. 1982), la polémica con los albaceas y la divulgación de estos materiales a partir de 1985 gracias a la revista* Saber *de Barcelona, Cf. Wittgenstein, Ludwig.* Diarios Secretos, *pp. 9-34. También, Cf.* A portrait of Wittgenstein as a young man. From the Diary of David Hume Pinsent. 1912-1914. *(Ed. G.H.*

Se deduce directamente de los DS que el alistamiento al Ejército por parte de Wittgenstein de forma voluntaria, trae consigo diferentes estados temperamentales para afrontar su instalación en el mundo castrense. Sus sentimientos son muy negativos al contemplar los intereses y el comportamiento de la tropa. Hay días en los que entra en procesos depresivos y pierde ganas de vivir por la maldad imperante en la guerra. Pero también apunta a lo largo de diferentes meses sus brevísimas impresiones sobre su sensualidad, y hace notar que se ha masturbado. Sin embargo, lo más impactante para Wittgenstein es su comunicación con David Pinsent. El 21-XII-14 dice en los DS: «Carta de David. La he besado. Contesté enseguida»; el 26-II-15 declara: «Ánimo sombrío. Sin noticias de David. Estoy completamente abandonado. Pienso en el suicidio»; el 26-VII-16 indica que ha recibido una «emotiva carta de David. Me escribe que su hermano ha caído en el frente de Francia ¡Espantoso! Esta querida y amable carta me abre los ojos para ver que yo aquí vivo en el *exilio*». Los antecedentes afectivos por su amigo se remontan mucho antes que esta fecha. El 5-XII-14: «¡Pienso *mucho* en el *querido* David! ¡Que Dios le proteja! ¡Y a mí!»

Entremedio de este largo itinerario vital, existen por parte de Wittgenstein lecturas de Nietzsche y Tolstoi, pero –aparte de la dimensión intelectual latente en los DS– lo interesante es hacer notar el carácter del proceso operativo de sus sentimientos y su piel. Por un lado la paz y la alegría completa es Pinsent, en contraste profundo con la mediocridad y el horror ambientales de los uniformados y el combate.

No obstante el *status* emocional de ese hábitat, sus sentimientos parecen vivir una sutil unificación con cierta espiritualidad que nutre su resistencia en ese entorno represivo. (No olvidemos el impacto de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James leído por Wittgenstein en 1912.) Exclamaciones a Dios, la salvación y el perdón son decisivas en momentos de crisis en el campo de batalla. Quizá estas formulaciones sobre Dios y su eco ético emotivista a raíz de sus sentimientos impide que rechace del todo a la tropa de su compañía. Si bien es cierto que el 7-III-15 declara que «interiormente estoy lleno de odio y no consigo dejar que penetre en mí el espíritu», el 28-V-16 esta-

von Wrigth). Basil Blackwell. UK-USA. 1990. Hay traducción española a cargo de Juan José Lara, Retrato del joven Wittgenstein. *Tecnos. Madrid. 2004. Una perspectiva novelesca de estos dos amigos en Noll, Justus.* Ludwig Wittgenstein y David Pinsent. *Muchnik Editores, Barcelona 2001. Acerca de los lugares y frentes de lucha de la compañía militar de Wittgenstein, Cf. MC Guinness, Brian,* Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921), *Alianza, Madrid, 1991, p. 279, nota 13.*

blece una particular combinación entre corporalidad erótica, repulsión y transformación de la rabia por anhelo de felicidad: «En los últimos meses me he m(asturbado) únicamente tres veces. Las personas que me rodean me dan asco, y esto ocurre en contra de mi voluntad. Con frecuencia me aparecen, no como personas, sino como máscaras grotescas. Gentuza vulgar. *No* les odio, pero me dan asco»... «debería ser más feliz. ¡¡¡Oh, si mi espíritu fuese más fuerte!!!»

Este constante impedimento a un acceso (vital, mental, espiritual) que dé pie a una existencia que soporte los dolores de la guerra, y agradezca las alegrías de la vida, crea una tendencia psicológica en Wittgenstein que lo «martiriza». Además muchas veces se suma a la angustia que supone la distancia con Pinsent. El 11-XI-14 expresa: «He enviado una carta a David. –¡Cuánto pienso en él!– ¿Pensará él en mí la mitad al menos?» y el 23-X de ese año reitera diciendo: «Pienso mucho en David. ¿Volveré a verlo alguna vez?». Sin embargo, es la ambivalencia de esta postura existencial la que termina por constituir un discurso emocional que da base en los DS a una antropología que une intelecto, sufrimiento y pasiones.

2 Los MP son materiales manuscritos de Wittgenstein donde, en relación con los DS, el autor se explaya quizá de un modo más sosegado, pero siempre intenso, sobre los vaivenes de sus emociones[9]. Tales expresiones se hacen evidentes, en la primera parte de estos «Cuadernos», a la luz de la persona de Marguerite Respinger donde se demuestran por parte de nuestro filósofo estímulos e impulsos (desde la alegría hasta la frustración) por dicha figura femenina. En MP existen un sinfín de circunstancias humanas que ponen de relieve celos, apasionamiento y bienestar de ánimo gracias a la relación mantenida con ella. Hagamos notar que la biografía de Monk señala que Wittgenstein: «en Cambridge había conocido a una muchacha suiza llamada Marguerite Respinger, y la había invitado a Viena. Con ella Wittgenstein inició una relación que

[9] *Los MP están divididos en dos fases cronológicas. De 1930 a 1932 los apuntes están redactados en Cambridge. De 1936 a 1937 están redactados en Skjolden (Noruega). Sobre los antecedentes documentales de estas fuentes (contexto histórico, archivo bibliográfico y depositarios humanos) Cf. las observaciones de Ilse Somavilla en, Wittgenstein, Ludwig. «Movimientos del Pensar».* Diarios. *pp. 7-20; 143-209. También, Cf. Boero, Mario.* Movimientos del Pensar, *en:* Cuadernos Hispanoamericanos *615 (2001) pp. 132-135; también Boero, Mario. «Los nuevos Diarios Íntimos de Ludwig Wittgenstein», en:* Studium *41-3 (2001) pp. 507-515.*

llegó a considerar, al menos, como preliminar al matrimonio, y que iba a durar hasta 1931. Ella fue, que se sepa, la única mujer de la que se enamoró»[10].

A lo largo de esta primera parte de estos «Cuadernos» las preocupaciones y los intereses de Wittgenstein por Marguerite son constantes. Las primeras líneas de estos escritos comienzan refiriéndose a ella. El 26-IV-30 dice: «Hoy por ser mi cumpleaños, he recibido pañuelos de Marguerite. Me he alegrado por ellos, aunque cualquier palabra suya me hubiera gustado más y un beso mucho más». A partir de esta declaración autobiográfica, Wittgenstein parece instaurar en estas páginas un auténtico motivo afectivo que proporcione sentido a sus pensamientos escritos de ese año y del siguiente.

El 2-V-30 expresa que:

> «Quiero mucho a Marguerite y tengo mucho miedo de que esté enferma ya que hace más de una semana que no recibo carta suya. Cuando estoy solo, pero también en otras ocasiones, pienso una y otra vez en ella. Si fuera más honesto, mi amor hacia ella sería también más honesto. Y sin embargo la quiero ahora tan profundamente como soy capaz. Probablemente no me falta profundidad. Pero sí honestidad».

Una semana después escribe que está desde hace mucho tiempo enamorado de Marguerite, «pero ahora con fuerza especial. Y sin embargo sé con toda probabilidad que el asunto no tiene esperanza alguna. Eso quiere decir que debo estar preparado ante la posibilidad de que se prometa y case con cualquier otro. Y sé que ello me resultará muy doloroso.» Más adelante se interroga: «¿Volveré a tener en mis brazos y poder besar a la R? Y tengo también que estar preparado para que eso no suceda y poder resignarme a ello». El día 2-X-30 encontramos en MP unos extensas y admirables consideraciones de Wittgenstein acerca de la crisis sentimental que está en ciernes en ambos. Nuestro filósofo escribe en largas líneas sobre las lágrimas de Marguerite, de la necesidad de ella por el matrimonio, de la falta de reciprocidad por los besos de Wittgenstein, de llantos sobre el pecho del filósofo, y de la presencia invisible Talla Sjögren en medio de ambos (que el 31-XII-32 será el marido de Marguerite) a raíz de una carta de él y de una ropa

[10] *Monk, Ray,* Ludwig Wittgenstein, El Deber de un Genio, *Anagrama, Barcelona, 194, p. 228.*

para él, lo que provoca celos de Wittgenstein[11]. También este día se apuntan en el «Cuaderno» tensas conversaciones de los dos, quedando constancia de las declaraciones de Marguerite acerca de lo poco que significa Wittgenstein cuando él está ausente, y del reconocimiento del propio filósofo de su ambigüedad del amor cuando expresa que: «Tengo muy oscuro el significado de todas mis vivencias con M.»

Los días 3, 4 y 7 de ese mismo año reitera sus impulsos afectivos por su posible novia, declarando que: «He escrito a M. Le cojo –mentalmente– la mano, como hice durante el viaje a Basilea, aunque sabía que no pensaba en mí...». Agrega que: «Estoy triste pensando que no puedo ayudar a M. Soy muy débil y *voluble*», y a medida que busca una vivienda en Cambridge:

> «me siento desgraciado e inquieto. Incapaz de concentrarme. No he recibido carta de M. y también me inquieta. Es terrible que no haya posibilidad alguna de ayudarla o que yo no sepa cómo ayudarla. No sé qué palabra mía le sentaría bien o si lo mejor para ella sería no oír nada de mí. ¿Qué palabra no malentenderá? ¿A cuál prestará atención? Casi siempre puede responderse de ambos modos & hay que dejarlo en definitiva en manos de Dios».

El proceso de los sentimientos de Wittgenstein, a raíz de la interlocutora que encuentra en MP, se va revelando como un paulatino desplome afectivo. Pero el ocaso de esta situación en cierto modo es anticipado por Wittgenstein cuando el 9-V-30 manifiesta a propósito de los conflictos con ella que:

> «Es difícil querer tan desinteresadamente para mantener el amor y no querer ser mantenido por él. –Es difícil mantener el amor de modo que si las cosas

[11] *Un asunto anecdótico para los fines de nuestro artículo, pero grave y fundamental en investigaciones relativas a la biografía de Wittgenstein consiste en contemplar la transformación del género y la fisonomía de Talla Sjögren de masculino a femenino, cuyo «cambio» ocurre en la página 370 de la traducción al español del libro titulado* Wittgenstein. El Joven Ludwig (1889-1921), *de MC Guinness. Cf. nota 8. Sin duda, es una incorrección que se debe a un serio problema de traducción, no suficientemente revisado por Alianza Editorial a raíz de la interpretación traductora de Huberto Marraud. Raimundo Drudis Baldrich coloca en correcta perspectiva los antecedentes de los Sjögren en conexión con Wittgenstein: «Arvid Sjögren fue un amigo entrañable de Ludwig Wittgenstein. Su hermano, Talla Sjögren, entrará en escena en la vida de Ludwig al contraer matrimonio en 1937, con la joven suiza Marguerite Respinger». Cf., Drudis Baldrich, Raimundo. «Ludwig Wittgenstein Maestro de la Escuela Elemental. Materiales para una Biografía», en:* Aporia *(Madrid) 37-40 (1988), p. 53. Con todo, la fecha del matrimonio señalada aquí no se corresponde con la realidad histórica de los hechos. Cf. observaciones de Ilse Somavilla, en:* Ludwig Wittgenstein. Movimientos del Pensar. Diarios. *Pp. 159-160. Sobre la relación de los Sjögren con Wittgenstein y opiniones de la señorita Respiger acerca de Wittgenstein, Cf. Monk Ray. Op. cit. pp. 179 y 315.*

salen mal no haya que considerarlo como un juego perdido, sino que se pueda decir: estaba preparado para ello y también así está todo en orden».

Es natural comprender que estas observaciones escritas de nuestro filósofo resulten espontáneas y directas. Pero también es posible estimar involucrados en ellas ciertos contenidos de índole psicológico derivados del libro de Otto Weininger titulado *Sexo y carácter.* Recordemos que según correspondencia con Moore, alrededor de estas fechas del «Cuaderno» Weininger despierta interés a Wittgenstein[12], y a partir de aquí las ambigüedades de la mujer como ente corporal y metafísico y la tipología mental del universo femenino establecido por Weininger, quizá causan un verdadero desafío a las posturas sensitivo-intelectuales de nuestro pensador. Con todo, meses y años posteriores a estas fechas las ambivalencias sentimentales de Wittgenstein por Marguerite continúan latentes de forma particular.

En el año 1931 existen nuevas menciones en torno a la atracción que despierta esta mujer. El 7-XI declara que: «Siento como si tuviera que ir al convento (interiormente) si pierdo a Marguerite», y después añade: «La idea de un noviazgo burgués de Marguerite me produce náuseas». El rechazo social de Wittgenstein por el espíritu de la burguesía se reitera con las siguientes formulaciones ese mismo día 7: «El tufo burgués de la relación Marguerite-Talla me resulta tan espantoso, insoportable que por huir de él sería capaz de huir del mundo. Puedo soportar cualquier ensuciamiento, pero no el burgués ¿No es extraño?» Sin embargo añade cuál es la causa central de su malestar: «Cuando estoy sentado ahí desanimado y melancólico, con mis sentimientos como en una espesa niebla y siento una especie de tenue dolor de cabeza ¡eso debe provenir de que quizá –o probablemente– pierda el amor por Marguerite!»

Durante el año 1932 existen dos menciones a Marguerite expresadas el día 28 de enero que sugieren la distancia sentimental establecida entre ambos. Wittgenstein declara: «Sólo como refugio suyo puede Marguerite permanecer fiel a mí. Eso puede y debe hacerlo también si alguna vez se enamora de otro hombre. Entonces se aclararía cuál es mi razón de ser para ella...» y también añade: «M. me necesita como correlativo, pero no como su único sueño».

En los años 1936 y 1937, en los apuntes redactados en Skjolden, la señorita Respinger ha desaparecido del repertorio de recuerdos de Wittgenstein. Por el contrario, aparecen laterales confesiones de afecto

[12] *Cf. Wittgenstein, Ludwig,* Cartas a Russell, Keynes y Moore, *Taurus, Madrid, 1979, p. 149.*

por Francis Skinner el 20-XI-36, y el 18-II-37, y el resto de los manuscritos consisten en redactar profundas interpelaciones a su «yo» por cuestiones de índole religiosa (incluidos asuntos bíblicos y evangélicos), y en transformarse en testigo de la naturaleza agreste que le acompaña en la soledad de la cabaña de Noruega.

Digamos para concluir que, respecto a la identidad de los sentimientos amorosos de Wittgenstein, existe en MP un específico *corpus* documental, conciso y coherente, sobre todo en el marco cronológico de Cambridge. Pero también se demuestra indudable ternura y cariño por su comunicación establecida con Pinsent en DS. Simplificando en exceso, pero deteniéndonos en el camino que toma la sensibilidad erótica en estos manuscritos es posible señalar: A) en DS la expresión de la corporalidad de Wittgenstein, con 25 años de edad, viene dada más bien por ser un proceso *genital* a raíz de sus confesiones relativas al onanismo, y B) muchos años después, tal proceso corporal –revestido de deseos– adquiere un rumbo (o una etapa diferente) de típicas características *orales* gracias a la expresión de sus besos con Marguerite.

Otras fuentes bibliográficas

SAVATER, Fernando. «La cara oculta de Wittgenstein», en: *La ortiga* (Santander) 28-30. (2001) pp. 13-18.

WITTGENSTEIN, Ludwig. BOUWSMA, Oets Kolk, *Últimas conversaciones,* Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.

STROLL, Avrum, *La filosofía analítica del Siglo XX,* Ediciones Siglo XXI, Madrid, 2002.

BOERO, Mario, *La novia de Wittgenstein,* Editorial Visión Net, Madrid, 2004.

W.W. BARTLEY III. «Sobre Wittgenstein y la homosexualidad», en: *Homosexualidad. Literatura y Política.* (Comp. G. Steiner y R. Boyers), Edtorial Alianza, Madrid, 1985, pp. 149-191.

BRAUN, Karl, «Impotente en la carne pero libre por el espíritu». El cuerpo en los diarios de guerra de L. Wittgenstein», en: *Wittgenstein-Hidegger* (M. Pecellí e I. Reguera, edts), Badajoz, 1990, pp. 37-44.

SZÁBADOS, Bela, «Wittgenstein's Woman. The philosophical significance of Wittgenstein's Mysogyny», en: *Journal of philosophical Research* 22 (1997) pp. 483-509.

REGUERA, Isidoro, *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa,* Ediciones Edaf, Madrid, 2002.

BOERO, Mario. «Réplica a una recesió de Joan Ordi al voltant d'un llibre sobre Wittgenstein de Mario Boero», en: *Comprendre* (Barcelona) III-2 (2001) pp. 226-230.

DRUDIS BALDRICH, Raimundo, *Wittgenstein (1889-1951),* Ediciones del Orto, Madrid, 1998.

SÁDABA, Javier. «Rigor moral y cobijo religioso en Wittgenstein, en: Wittgenstein. 50 años después». (Compl. Andoni Alonso. Carmen Galán). Mérida, 2002, pp. 253-266.

MALCOLM, Norman. *Ludwig Wittgenstein. Esbozo biográfico de G. H. Von Wrigth.* Ediciones Mondadori, Madrid, 1990.

BOERO, Mario. «Los nuevos «Diarios íntimos» de L. Wittgenstein», en: *Claves de la razón práctica* (Madrid) 113 (2001) pp. 62-65.

ROSSET, Clément. «Lo que yo admiro de Wittgenstein», en: *La ortiga* (Santander) 28-30 (2001) pp. 107-114.

KRANENBERG, Joke, *Las confesiones de Wittgenstein,* en: *El Mercurio* (Periódico). Santiago de Chile, 24.10.99.

W.W. BARTLEY III. *Wittgenstein,* Editorial Cátedra, Madrid, 1987.

SCHARFSTEIN, Ben Ami, *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía.* Editorial Cátedra, Madrid, 1984.

BAUM, Wilhelm, *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra.* Alianza, Madrid, 1988.


cuadeRNOS

Juego y perspectiva en el segundo Wittgenstein

Rafael García Alonso

Un rasgo, quizá no despreciable, de la filosofía y del temperamento de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) tal vez sea el comedimiento. Son múltiples los textos que hoy disponemos del filósofo, incluyendo los de carácter personal, pero él sólo se planteó la publicación de dos libros, el *Tractatus Lógico-Philosophicus* y las *Investigaciones Filosóficas*, siendo éstas últimas publicadas póstumamente. Dos de sus renuncias más conocidas escenifican el carácter del filósofo: su desinterés por disfrutar de los bienes familiares y el desdén por realizar una carrera académica al uso. Tras ellas laten exigencias morales implacables, ejemplificadas de modo sobresaliente en la conocida refutación que en la segunda de las obras citadas hizo de la primera. Ciertamente, pese a esta acerada autocrítica, hay sin duda numerosos elementos de continuidad entre los denominados dos periodos wittgensteinianos fundamentales. Pero, a mi juicio, hay también una ruptura en el modo de hacer filosofía que hoy en día sentimos –incluso en su enojosa conversión en tópico biensonante– como plenamente contemporánea: el paso de la unidad a la pluralidad. El antepenúltimo de los parágrafos del *Tractatus* afirma que lo único que puede propiamente decirse son las proposiciones de la ciencia natural; lo cual de paso expulsa de la circulación a la filosofía. En todo el libro hay un intento por mostrar un único esqueleto para la lógica, la realidad y el lenguaje. De ese modo, el propósito es que la teoría dicte su imperio a la realidad –el imperialismo de las ideas, como decía su contemporáneo José Ortega y Gasset (1883-1955)–, lo cual a juicio del denominado segundo Wittgenstein no es sino un caso de dogmatismo (IF, # 131). De modo más concreto, del que exige al lenguaje efectivo la pureza cristalina de la lógica (IF, # 107). La consecuencia del *Tractatus* es que la teoría, y el uso lógico-metafísico del lenguaje, miran por encima del hombro y corrigen al lenguaje cotidiano.

La atención al lenguaje sigue siendo medular en las *Investigaciones* pero en éstas el filósofo toma el papel de un aprendiz que debe ser ca-

paz de indagar en el uso del mismo, pues el lenguaje está bien tal como está. En este libro se ridiculiza con un efectivo símil el intento de corregir el lenguaje cotidiano como el de alguien que pretendiera reparar con los dedos una delicadísima y perfecta tela de araña (IF, # 106). Sin embargo, continúa vigente la tarea de la filosofía como una actividad que debe aclarar malentendidos derivados en buena parte del uso del lenguaje. El comedimiento al que me refería al principio se perfila casi en forma de contradicción. ¿El lenguaje cotidiano está «en orden tal como está» (IF, # 98) o hay que corregir su tendencia a conducirnos a embrollos? Y, por otra parte, ¿la filosofía debe limitarse realmente a describir el uso del lenguaje (IF, # 109 y 124) o debe aclarar filosóficamente nuestros pensamientos, lo cual requiere una explicación de por qué el lenguaje filosófico –al parecer el más inepto de todos los juegos de lenguaje (IF, # 11)–, pero también el ordinario, tienden a meterse en líos insensatos? Wittgenstein parece tener que autocontenerse para no dejarse llevar por la pasión filosófica de corregir sino, por el contrario, a ejercitar la frialdad *(Kühle)* que en 1929 avizoraba como su ideal. No olvidemos, por otra parte, que uno de los adjetivos más habituales en la escritura del filósofo es el de correcto (*richtig*). En mi opinión, Wittgenstein intenta sólo describir, pero inevitablemente pasa a explicar la causa de los errores posibilitando, pues, la consiguiente corrección. No hay un orden único de la lógica, tal como subyacía en el *Tractatus*, sino muchos órdenes –«vielen möglichen Ordnungen; nicht *die* Ordnung» (I.F, # 132)–; pero a pesar de la corrección básica del lenguaje Wittgenstein señala que resaltará continuamente «distinciones que nuestras formas lingüísticas ordinarias fácilmente dejan pasar por alto» (idem). Así, pues, entre todos los órdenes posibles, ¿hay algunos correctos y otros incorrectos? ¿Cuál es el criterio de corrección para identificar qué usos son correctos? Con todo, una de las continuidades más singulares entre los denominados dos Wittgenstein es el intento por contemplar la realidad *sub specie aeterni*. En esa contemplación, cabe ceñirse a la mera descripción. En el *Tractatus*, adaptando el punto de vista místico como la contemplación del mundo como todo limitado (Tr, # 6.45). En las *Investigaciones*, contemplando la pluralidad, siempre en movimiento, de juegos de lenguaje.

Juegos de lenguaje y perspectivas

Wittgenstein define juego de lenguaje como «el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido» (IF, # 7). La labor del filósofo consiste en describir tales juegos y su evolución. Señalar

las similitudes y las diferencias que tienen entre sí. Pero, como se advierte al detenerse en la definición citada, no se trata de un planteamiento meramente lingüístico. El lenguaje está asociado a formas de vida *(Lebensform)* de modo que el análisis de las formas de lenguaje invita a realizar una delimitación de sectores de la realidad divisibles de modo casi infinito. La filosofía del segundo Wittgenstein toma una dimensión que podríamos denominar *ontosociolingüística*. Podemos, en efecto, mencionar juegos de lenguaje como el religioso, político, científico, de la vida cotidiana, filosófico, familiar, periodístico, amistoso... que permiten discriminar entre sectores o campos de la realidad inmediatamente ligados al uso del lenguaje empleado por determinados grupos de individuos en tiempos y lugares concretos. Pero, puesto que se trata metafóricamente de un juego, este planteamiento anima también a actuar con tres constantes metodológicas. La primera, consiste en analizar cuáles son las «reglas del juego» de tal o cual campo de la realidad, identificando las reglas definitorias del mismo. Por ejemplo, cuáles son las características fundamentales del juego de lenguaje científico, del filosófico, artístico, etcétera. De esa forma, se podrá atender a un segundo planteamiento: una vez aceptado que los campos de la realidad no son conjuntos estancos sino que se hallan en mutua relación será conveniente analizar: sus similitudes, sus diferencias, sus interferencias. Por ejemplo, convendrá distinguir entre el juego de lenguaje científico y el filosófico. O entre el amistoso y el amoroso. Pero –partiendo de la característicamente moderna convicción de que la realidad no es sustancial y estática, sino relacional y dinámica– la tercera constante metodológica será considerar que los juegos de lenguaje están sujetos a modificaciones en el tiempo que pueden ser estudiadas. Puede, por ejemplo, estudiarse la evolución de los juegos de lenguaje empleados por un determinado grupo social, de mayor o menor amplitud (clase, subclase, confesión política o religiosa, profesional, etc) e incluso de un individuo concreto. Tal grupo juega tales o cuales juegos –político, religioso, cultural, recreativo...– que son más o menos coherentes entre sí[1]. Contra lo que pueda parecer, no es baladí decir que se juegan tales juegos mientras se juegan. El doctor Jekill juega en su consulta el

[1] *Este planteamiento wittgensteiniano (que el propio Wittgenstein no enuncia explícitamente) está en mi opinión, en la base de la teoría de Pierre Bourdieu (1930-2002) de los* campos de la realidad. *También Bourdieu quiere analizar las relaciones –analogías y diferencias– entre determinados campos. Al analizar los estilos de vida de un determinado grupo social, con su coherencia y sus contradicciones, está analizando sus juegos de lenguaje. El planteamiento es también en Bourdieu ontosociolingüístico.*

juego de lenguaje de la profesión médica y, a renglón seguido, mister Hyde juega en las calles londinenses el juego del asocial depravado. Desde un punto de vista psicológico resulta curioso, pero al mismo tiempo habitual, que los sujetos seamos capaces de pasar con enorme facilidad de unos juegos de lenguaje a otros, incluso si parecen en principio contradictorios como en el caso del dictador asesino que resulta familiarmente cariñoso; o en el del creyente católico convencido al que su amor al prójimo no le impide jalear o transigir con el asesinato terrorista.

Las tres constantes metodológicas de la teoría de los juegos de lenguaje citadas tienen dos consecuencias importantes. Por una parte, cada juego de lenguaje aporta una determinada perspectiva o punto de vista desde el que se comprende la realidad. En ese sentido, comenta Wittgenstein en 1931, el mérito de Copérnico o de Darwin no fue descubrir una teoría verdadera, sino ofrecer una nueva perspectiva o aspecto para contemplar la realidad. Consecuentemente, por otra parte, para comprender una determinada forma de vida hay que identificar sus características distintivas y sus reglas del juego habituales. Este es un planteamiento wittgensteiniano fructífero si queremos entender desde un punto de vista sociológico o psicológico a un grupo social, a un individuo real o a un personaje de ficción, pues en todos esos casos habrá que aproximarse a su visión de la realidad, regida por los juegos de lenguaje que le son habituales. Por ejemplo, en 1931 Wittgenstein afirmaba que era típico del espíritu judío entender la obra intelectual de otro mejor que el propio autor de la obra. En definitiva, cada juego de lenguaje aporta una cierta perspectiva en la forma de comprender la realidad de tal modo que para entender a un determinado grupo o individuo hay que aproximarse a su interpretación de la realidad[2]. Ahora bien, aunque ambas consecuencias parezcan obvias resulta difícil seguirlas. El riesgo de no hacerlo es malinterpretar la realidad, entenderla de forma falsa o incorrecta. Numerosas observaciones wittgensteinianas inciden en ello, hasta el punto de que, leyéndolas, viene a la mente aquella exageración del sofista Gorgias según la cual las posibilidades de intercambio lingüístico fructífero se acercan a la nada. Profundizan-

[2] *Estas consecuencias convergen con una de las definiciones que Ortega y Gasset, dio del concepto de perspectiva. Ésta es el orden y la forma que toma la realidad para el que la contempla. En este sentido podría decirse que cada juego de lenguaje da lugar a una perspectiva concreta puesto que ordena y hace ver la realidad de una determinada forma. O, pensando en Friedrich Nietzsche (1844-1900), cada juego de lenguaje supone una interpretación de la realidad.*

do en Wittgenstein se advierten diversas causas de error en la comprensión de los juegos de lenguaje y de las perspectivas que éstas conllevan.

Errores de comprensión

Insiste fundamentalmente en razones vinculadas al lenguaje pues, como confesó en 1949, la solución de problemas de tipo conceptual y estético le interesaba más que los de tipo científico. Pero antes de abordarlas, señalemos otros motivos de confusión.

A: El primero, fundamental, consiste en interpretar una determinada perspectiva o un determinado juego de lenguaje desde otro distinto. Este aspecto es, en mi opinión, claramente ejemplificable en lo que concierne al terreno de los valores: la agresividad o la competencia pueden ser juzgados de distintas maneras si nos movemos en el terreno de lo deportivo, de lo amistoso, de lo profesional... Pero también tiene incidencia en la comprensión de las colectividades. El judío, escribe en 1931, es juzgado siempre con medidas que no le corresponden. O en el de los modos filosóficos de pensar, de tal manera que habría que juzgar a un determinado filósofo en relación con su coherencia. Un ejemplo claro de todo ello lo encontramos en 1950 cuando señala que desde un punto de vista religioso no se busca una explicación causal acerca de lo que nos rodea. Abundando en este punto, puede decirse que el enorme interés de Wittgenstein hacia los fenómenos religiosos tiene dos constantes relacionadas con lo que venimos diciendo. En buena parte, Wittgenstein se comporta ante el hecho religioso como alguien que se esforzara en adoptar una actitud fría, analítica, desprovista de pasiones, contenida[3]. Desde esa actitud se esfuerza en descubrir cuáles son las características definitorias y distintivas del juego de lenguaje religioso. En 1937, por ejemplo, disuelve la aparente paradoja de que la fe en los Evangelios no se vería mermada aunque se descubriera su falsedad histórica. La razón estriba en que los Evangelios son aprehendidos por la fe y por el amor; no por pruebas históricas. Pues la fe no es una necesidad del entendimiento especulativo sino del corazón y del alma.

[3] *Se trata de un caso de contención ya que por otra parte Wittgenstein veía en la vida y en la religión la riqueza multicolor de las pasiones mientras que consideraba la sabiduría teórica como algo frío y gris (Observaciones, pg. 102).*

Por tanto, un motivo de error –dice Wittgenstein explicando y no limitándose a describir– en la compresión de los juegos de lenguaje deriva de interpretar una determinada perspectiva o un determinado juego de lenguaje desde otro distinto. Un caso especialmente destacable de este error lo hallamos al comprender un determinado tiempo desde otro. En un contundente aforismo afirma que «una época malentiende a otra; y una época mezquina entiende mal a todas las demás en su propia y fea manera» (Observaciones, pg. 151). Y en otras ocasiones, refiriéndose a su propio filosofar señala que para otras generaciones será difícil comprender a qué tipo de interrogantes o preocupaciones respondía en su gestación.

Ahora bien, si los juegos de lenguaje son compartimentos dotados de una cierta autonomía se cae en un algún solipsismo que hace difícil valorar unos juegos de lenguaje desde otros. Por ejemplo, lo político desde lo moral; y viceversa; lo estético desde lo económico y viceversa; lo religioso desde lo político y viceversa. ¿No se puede juzgar la obra de un filósofo, de un artista, o la conducta de una colectividad sino desde sus parámetros internos? Creo que Wittgenstein viene a decirnos que un juego de lenguaje, y una perspectiva determinada, sólo se comprende adecuadamente situándose desde su propios parámetros. En una nota de 1942 escribe que si colocamos a un ser humano en una atmósfera inadecuada nada funcionará adecuadamente y parecerá completamente enfermo. Sin embargo, Wittgenstein no se abstiene de valorar positiva o negativamente obras filosóficas, artísticas, conductas personales o colectivas, épocas...

B: Un motivo de confusión inverso se halla en la cerrazón dentro de una misma perspectiva, en el desinterés, dificultad o incapacidad por comprender otros puntos de vista, se aplique al terreno afectivo, social, cultural o intelectual, personal... Wittgenstein expresa conmocionado o perplejo que es posible encerrarse en una pequeña zona o punto de vista y creer que no existe nada más. Viendo todo con una curiosa alteración de la perspectiva («merkwürdigen Perspektive. Vermischte Bemerkungen», pg. 96) que lleva a creer que el territorio mental, espacial o vital por el que se viaja es enormemente amplio y rico mientras que el resto es pequeño y pobre. También aquí se cae en el error al interpretar determinados juegos de lenguaje o perspectivas sin el distanciamiento adecuado. Wittgenstein confiesa en 1950, por ejemplo, que no entiende a William Shakespeare (1564-1616) porque al enfrentarse con su obra pretende encontrar la simetría donde reina la total asimetría (Observaciones, pg. 151). Sin embargo, en diversos textos, entre ellos

en una primera redacción del prólogo a las *Investigaciones*, Wittgenstein confiesa que escribe su libro únicamente para quienes se acerquen amistosamente al espíritu con el que está escrito.

C: Otro motivo de confusión se halla en la inercia del pensamiento que tiende a suponer que el curso de las cosas mantendrá indefinidamente una determinada dirección. Merece la pena transcribir un aforismo de 1929: «Cuando pensamos en el futuro del mundo, nos referimos siempre al lugar en que estará si sigue el camino que lo vemos seguir ahora, y no pensamos que no sigue un camino recto sino curvo y que cambia constantemente su dirección» (Idem, pg. 16). Este pensamiento aporta una extraña melancolía derivada de la conciencia de que es poco probable controlar la marcha de las cosas. El futuro aparece como imprevisible. Sólo por casualidad, escribe en 1947, podrán realizarse los sueños de los hombres sobre el futuro de la filosofía, del arte, de la ciencia. «Lo que sueña un hombre casi nunca se cumple» (Idem, pg. 102), sentencia en el mismo año. En estas fechas parece estar pensando en la continuidad futura de su propia filosofía y considera improbable que otros autores continúen y prosigan su labor. Previamente, en el prólogo a las *Investigaciones*, se había quejado al comprobar que los pensamientos que había expresado en lecciones o escritos circulaban malinterpretados. Es más, tal continuación supondría de hecho un fracaso de su propia obra en la medida en que lo que él quisiera lograr es que, como consecuencia de un cambio en los modos de vida, se revelaran como superfluos determinados problemas habituales tratados por la filosofía. Pero, como he señalado hace un momento, tal cambio en los modos de vida sólo podría advenir casualmente.

Virtualidades del lenguaje

D: Las principales causas de error en la comprensión de los juegos de lenguaje derivan de problemas propios del mismo o de extravagancias en su uso filosófico. Puesto que aludí a Gorgias, partamos de la sospecha sobre la falta de intersubjetividad en el lenguaje religioso, y en general de los conceptos en cuanto palabras. ¿Cómo puedo saber que dos hombres mientan lo mismo cuando cada uno de ellos dice que cree en Dios? (Idem, pg. 150). Las palabras no tienen un significado unívoco. De ahí que las *Investigaciones* comiencen con una crítica a la teoría de San Agustín según la cual las palabras tienen un significado intrínseco y sustituyen a objetos. Tal concepción, aclara Wittgenstein

en seguida, hace imposible una comprensión clara del lenguaje. Por el contrario, él propone una pragmática del lenguaje en la que son de fundamental importancia la finalidad y el funcionamiento de las palabras (IF, # 5) tal como son usadas por determinados individuos en determinados modos de vida. Las palabras son sustituidas, pues, por los juegos de lenguaje.

Recuperemos ahora la ambigüedad de Wittgenstein a la hora de valorar el lenguaje que introducíamos anteriormente. Pues, si efectivamente el lenguaje está bien tal como está, ¿a cuento de qué escribe textos que reiteran la casi desesperación con que en 1930 escribía que estamos en lucha con el lenguaje?

Subdividamos a continuación las causas de error lingüístico:

D.1: Un primer motivo para dudar de la capacidad del lenguaje para transmitir significados es la no univocidad de las palabras. Cuando describimos el uso del lenguaje, comprobamos que los mismos términos cobran usos distintos en el lenguaje. La temporalidad del reloj y la temporalidad en la música, por ejemplo, no responden al mismo uso aunque se nombren con el mismo termino («Vermischte Bemerkungen», pg. 152). El significado de un término es su *uso* en el lenguaje (IF, # 138). O, como escribe en 1950, «la praxis da su sentido a las palabras» (Observaciones, pg. 150). Por eso, cuando describimos el funcionamiento del lenguaje, comprobamos que los mismos términos cobran distintos significados en el lenguaje. La tarea del filósofo consiste en aclarar cuáles son tales usos, revelar el funcionamiento de los juegos de lenguaje, ayudar a evitar los embrollos a los que el lenguaje –y de forma singular su mal empleo filosófico– nos conduce. Sin embargo, no se trata de hacer una interminable detección y enumeración de utilizaciones incorrectas del lenguaje sino de trazar una teoría que ayude a comprender el funcionamiento del lenguaje posibilitando su uso correcto y evitando los incorrectos.

D.2: El parágrafo 122 de las *Investigaciones* localiza tanto la clave del mal uso del lenguaje como el marco que propone para su filosofía: La falta de comprensión del lenguaje, escribe en ese punto, reside en que no se contempla sinópticamente el empleo de las palabras. Por contra, en una forma de visión *sub specie aeternitatis,* la visión sinóptica facilita la comprensión del lenguaje viendo conexiones. Éste es, en mi opinión, el planteamiento básico subyacente a la teoría de los juegos de lenguaje. Pues, como he planteado al señalar la dimensión onto-sociolingüística de esta teoría, desde un punto de vista metodológico se trata de estudiar qué juegos de lenguaje existen, cómo son, qué cone-

xiones hay entre ellos y cómo evolucionan. Al hacerlo se pone en claro el funcionamiento del lenguaje y se evitan malentendidos. Es ilustrativo a este respecto, el parágrafo 78 de las *Investigaciones*. Al referirse a las relaciones entre «saber» y «decir» expone que se puede saber y también decir –expresar lingüísticamente– cuántos metros de altura tiene un determinado monte; es decir, desde la geografía. En cambio, es comprensible que se sepa cómo suena un clarinete pero que sea arduo decirlo, expresarlo.

D.3: El ejemplo que acabo de presentar es válido también para presentar una de las principales causas de error. A saber, la tendencia a considerar las palabras en función de su modo de uso en la construcción de la proposición. Es decir, de lo que Wittgenstein denomina la «gramática superficial» (IF, # 664). La parte de su uso, añade, que se puede percibir por el oído. Añadamos otros ejemplos de 1931: la apariencia de que el verbo «ser» funciona del mismo modo que otros como «comer» y «beber»; la existencia de expresiones que se refieren a un «flujo temporal», a la «expansión del espacio» o a los «límites del entendimiento humano»; o de adjetivos –que por supuesto Wittgenstein también usa– como «verdadero», «falso», «posible»... En este sentido, sigue escribiendo en la fecha citada, el lenguaje –que gramaticalmente ha permanecido siempre idéntico a sí mismo- ha emboscado a los hombres en multitud de trampas. (¿Puede decirse todavía que el lenguaje está en orden tal como está?). Ha trazado una «inmensa red de caminos equivocados transitables» (Observaciones, pg, 41) («ungeheure Netz gut gangbarer Irrwege») («Vermischte Bemerkungen», 41). Y continúa: la tarea filosófica, aparentemente modesta, consiste en señalizar todos los lugares de los que parten caminos equivocados. De aquí surge, la obsesiva preocupación wittgensteiniana por disolver falsos problemas filosóficos pues el juego de lenguaje filosófico es, a su juicio, especialmente proclive a caer en las trampas tendidas por el lenguaje. Y ello por una razón aparentemente fútil: la vanidad de aspirar a lo alto, a lo infinito, a la trascendencia, la ilusión de profundidad a que conducen las malinterpretaciones lingüísticas (I.F, # 111); es decir, la tendencia a hacer un uso metafísico del lenguaje[4]. En mi opinión, la gran sutileza, tal como lo expone Wittgenstein, de los errores a los que nos induce el lenguaje es que esos caminos equivocados –sean errores esporádicos o sean juegos de lenguaje propiamente dichos con sus peculiares organi-

[4] *Por eso –y empleando el término «nosotros» como si efectivamente se reconociera como una forma de hacer filosofía compartida por diversos miembros–, Wittgenstein recomienda reconducir las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano (I.F. # 116).*

zaciones internas y reglamentaciones tácitas o no– son «transitables» lo cual está vinculado probablemente a esa forma de confusión citada *(B)* que consiste en encerrarse dentro de una misma perspectiva.

D.4: El último motivo que quiero presentar como causa de error derivado del uso del lenguaje y, al tiempo, habitual en el comportamiento filosófico enlaza con una posición wittgensteiniana que presenté al comienzo de este artículo: la tentación de dejarse llevar por un ideal de unidad y el rechazo de la pluralidad. Desde luego, la crítica ya aludida al *Tractatus* está aquí presente. Pero sobre todo creo que Wittgenstein quería reivindicar la plausibilidad y riqueza potencial de juegos de lenguaje distintos al científico como los de la vida moral, el arte, la religión, la filosofía no metafísica, los propios de la vida cotidiana... Para ello ha de corregir una tendencia habitual en el pensamiento filosófico y científico: la de perseguir un único ideal de precisión, y la exactitud. La humildad de prestar atención al lenguaje cotidiano para aprender de él resulta en este punto fundamental. El entendimiento filosófico tiende a extraviarse en la búsqueda de lo trascendente y de lo profundo; se deja llevar por la tendencia a considerar los ideales como inalterables (I.F, # 103). Por su parte, el juego de lenguaje científico busca la exactitud. La consecuencia lingüística de ello es la conversión en prejuicio de la consideración de que las reglas y las oraciones –en cualquier juego de lenguaje– deben tener un sentido rígidamente definido. Por el contrario, si observamos lo que ocurre en los juegos de lenguaje cotidianos comprobamos a menudo –el caso del lenguaje artístico en sentido amplio es paradigmático- que los límites de las oraciones son borrosos (I.F, # 99). En buena parte, porque las palabras no tienen un único significado sino una familia de significados (I.F # 77). Las reglas de un determinado juego pueden ser efectivas, prácticas, aunque no sean fijas y unívocas. Inexacto, aclara, no significa inusable (I.F, # 88). Es más, las reglas de los juegos de lenguaje surgen y se modifican con frecuencia sobre la marcha.

Un caso particular al respecto es el del lenguaje estético y, en general, el fenómeno de la innovación radical ya sea artística, científica, filosófica... Así ocurre en Shakespeare, cuyos dramas son capaces de crear su propio lenguaje y su propio mundo, sus propias reglas. La impresión que nos causan deriva de que se comportan como un sueño, «completamente incorrecto, absurdo, complejo y, sin embargo, completamente correcto» (Observaciones, pg, 146). Un juego de lenguaje exacto en su inexactitud. En sentido análogo, y en una anotación de 1930 sobre al teatro, Wittgenstein apunta como rasgo peculiar de este

juego de lenguaje la perspectiva que aporta, en cierto modo inquietante y maravillosa, de presentar la vida misma. El genio -por ejemplo, el de Shakespeare al que asemeja con un fenómeno de la naturaleza- desarrolla este talento para presentar la realidad desde un punto de vista peculiar. Ahora bien, como veíamos al analizar la metodología propuesta por Wiggenstein, para comprender a este dramaturgo, y leerlo correctamente, hemos de ser capaces de comprender y sintonizar con su regla esencial, la ligereza. Algo que Wittgenstein confiesa que le cuesta especialmente.

Bibliografía:

WITTGENSTEIN, L., *Vermischte Bemerkungen,* Oxford, Basil Blackwell, 1977.

WITTGENSTEIN, L., *Observaciones,* México, Siglo XXI editores, 1981. Traducción de Cecilia Frost.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-philosophicus,* Madrid, Alianza editorial, 1987. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera.

WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas,* Barcelona, Instituto de investigaciones filosóficas (Universidad Nacional Autónoma de México) y Editorial Crítica, 1988. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines.



Wittgenstein y Tugendhat

Javier Sádaba

Voy a hacer una breve exposición de la ética de Wittgenstein y de la de Tugendhat. Como seré muy sintético, lo que diga estará sometido a varias restricciones. Por ejemplo, tomaré sus filosofías *in toto*, sin diferenciar, a no ser que sea claramente necesario, las distintas etapas de su obra total. La de Tugendhat, como es obvio, está aún en evolución. Tampoco haré las referencias bibliográficas que requeriría un trabajo más detallado. Finalmente, y cosa importante, trataré de sacar alguna conclusión que valga, más allá del carrusel académico, para nuestras vidas; que es eso, precisamente, la ética o moral. En caso contrario, y como escribió Epicuro, nuestra tarea sería vana.

I

W. sólo habló de ética en el *Tractatus* y en la reducida *Conferencia sobre la Ética* que pronunció a principios de los años treinta y que se sitúa dentro del espíritu del *Tractatus*. En éste se dirige, en tono esotérico, a especializados. En la *Conferencia*, en tono divulgador, al gran público. Nos podemos preguntar por qué no volvió a tocar el tema en lo que suele llamarse su Segunda Filosofía. Una posible respuesta es que consideró la ética un juego de lenguaje más, que no lo desarrolló como no desarrolló, por ejemplo, el juego de lenguaje de los chistes. Creo que tal interpretación es un error. W., más bien, pensó que la ética pervive en cada uno de los juegos de lenguaje. Cada situación exigiría una actuación moral concreta. El objetor puede insistir, sin embargo, afirmando que W. es entonces un redomado relativista. Tampoco creo que sea eso verdad.

¿Por qué W. –el de la Segunda Filosofía –no es un relativista? Seré muy breve en esta, por otro lado, larga disputa. Y seré también necesariamente dogmático en el estilo que exprese mi opinión. W., como le ocurrió a Hume, da por supuesto un fondo común a todos los humanos. De ahí que los juegos de lenguaje no estén cerrados a cal y canto sino entrelazados[1].

[1] Zwischenglieder *será una de sus expresiones favoritas. Ver* Observaciones a la Rama Dorada de Frazer.

Veámoslo en un ejemplo[2]. El ejemplo está tomado del lenguaje religioso. Dicho lenguaje tiene un subsuelo, parte de algo dado, está enlazado con vivencias compartidas por una comunidad. En este sentido hay que tener cuidado y no juzgarlo precipitadamente como si de un lenguaje sobre los hechos del mundo se tratara[3]. Tampoco es, sin más, un lenguaje moral[4]. Pero, una vez concedido esto, no hay por qué hacer más concesiones. Si el creyente afirma rotundamente algo, sin ceñirse a una fe silente e íntima, le criticaremos y someteremos a escrutinio como sucede con cualquier lenguaje. Y así podremos decir que se nos escapa el significado profundo que para él poseen los términos que usa[5], pero como la inteligibilidad de lo que sostiene es pública la entendemos y, a su vez, no la aceptamos sin más. Y creemos tener razones para ello.

Una vez aclarado esto, vamos a hacer una rápida exposición[6] de lo que W. entendió por ética. Después haré los añadidos que considero oportunos. En W. nos encontramos con una decidida ética del bien. Una apuesta por el *ethos* frente a lo que kantianamente es la *Moralität.* Algunos llegan a colocar a W. en esa derivación romántico-kantiana que pasa por Weininger y alcanza incluso a Stirner. Todo se jugaría dentro de uno mismo. Ahí acaba la ética. Una moral de la justicia, una moral universal le serían completamente ajenas. La moral pertenecería a la coerción sociopolítica, más concretamente al derecho[7]. La ética se consuma, siempre según W., en el intento por dar sentido a nuestras vidas[8] y en cuanto tal se solapa con lo que el mismo W. entiende por religión. Al igual que Kierkegaard con la religión, lo bueno no dependería de reglas exteriores sino de uno mismo[9].

Llegados a este punto, convendría hacer un alto. Es verdad, como lo indicamos antes, que en la Segunda Filosofía de W. cada uno de los juegos de lenguaje sugiere al individuo cómo ha de comportarse moralmente. Y por eso no se necesita un lenguaje que podríamos llamar ético por excelencia[10]. Aun así, y lo indicamos también anteriormente, su

[2] *Aunque suene a rancio, sigo de acuerdo con K. Nielsen en la vieja polémica contra los fideístas wittgensteinianos tipo Phillips, Malcolm, R. Rhees y... Holmer.*

[3] *Ningún creyente sostendrá que Dios es un ente espacio-temporal. No es ésa la gramática de Dios.*

[4] *Jesús no se limitaría a ser un maestro de moral.*

[5] *Dios, Juicio Final, etc.*

[6] *Desde luego no pienso ser muy original estando, como estamos, en un terreno muy trillado.*

[7] *Ver* Conferencia sobre Ética.

[8] Ibidem.

[9] Ibidem.

concepto de ética del bien, ligada al sujeto y ajena a normas externas, continuará presente[11]. Sigamos con la descripción que estamos haciendo de la moral wittgensteiniana. Los criterios de tal moral wittgensteiniana habitan dentro de nosotros mismos. «Cada uno sabe lo que tiene que hacer», suena el lema de W. Un lema, sin duda, con tinte existencialista. W., sin embargo, apunta ciertos cuasicriterios para saber si somos morales o no, que van un poco más allá de lo puramente interno. Así, existe un mandato: «Sé feliz»[12]. Y si alguien objetara, al modo de Kant, que este mandato es vacío puesto que cada cual interpreta a su aire la felicidad, W. podría añadir estos síntomas o minicriterios sobre el recto camino que conduce a la Vida Buena: armonía entre el mundo y yo, estoicismo frente a los infortunios, sentimiento de estar salvado y sin temor[13] y, sobre todo, ejemplaridad. Dicho de otra manera, mostrar una vida feliz sin recurrir a razones. La ética, en suma, no es cuestión de argumentos. No es cosa de razonar. La ética se patentiza en la vida misma. El lema wittgensteiniano aquí sonaría de este modo: «Quien quiera aprender, que aprenda». Ahora bien, la pregunta inmediata es la siguiente: ¿Y por qué tendría uno que ser feliz? La respuesta inmediata, también de W., sería: la felicidad se justificaría por sí misma. No se puede ir más allá de ella al igual que por muchas vueltas que demos no nos vemos la espalda[14].

Es ésta, muy resumida, la ética de W. Sólo quisiera añadir, para completarla e ir adentrándonos en lo que sigue a continuación, que se trata de una ética en primera persona. En modo alguno en tercera persona. De ahí que el dar razones esté de sobra. A nadie se le convencería con argumentos. Si uno no está motivado internamente, las razones o argumentos serán simple ruido. Por eso, un profesor de ética[15] es un sinsentido puesto que la ética no se enseña sino que se muestra en la vida misma[16]. ¿Qué decir a todo esto? He aquí algún breve comentario; comentario que nos posibilite pasar a Tugendhat. Y, finamente, a mi breve y comprometida opinión.

[10] *En cualquier caso W. no exploró esta posibilidad.*

[11] *Ahí se inscribe, por cierto, la supuesta anécdota con Popper cuando, blandiendo un destornillador, le pidió que le diera un solo ejemplo de regla moral.*

[12] Diarios, *8, 7, 16.*

[13] *Especialmente respecto a uno mismo. Es, precisamente, la definición que más tarde otro judío, W. Benjamin, dará de la felicidad.*

[14] *A no ser que usemos un espejo, claro.*

[15] *Cuestión esta que a todos nos atañe.*

[16] *Recordemos que para W. una clase de ética, en caso de darse, tendría que convertirse en leer a los alumnos novelas en las que aparecieran caracteres ejemplares.*

En realidad lo que voy a hacer es tratar de subrayar lo ya expuesto[17]. Comencemos recordando que el bien o lo bueno tienen muchas significados[18]. Me gustaría destacar tres. Según el primero, bueno equivale a aquello que vale igualmente para todos. Es lo que llamamos deber[19]. En segundo lugar, podemos distinguir lo que es *bueno para mí* y que, de una manera un tanto laxa, llamaríamos felicidad o modo individual de vivir. Y existiría, finalmente, otro significado de bien que W. insinuó y que Tugendhat ha estudiado con detenimiento en uno de sus últimos libros[20]. Según este concepto, que aquí simplemente señalo, se daría dicho bien cuando me identifico con el todo del mundo[21]. Y obtengo, de esta manera, la máxima liberación de mis sufrimientos. Tal misticismo felicitario recorrería, obviamente, Oriente y Occidente.

De los tres conceptos de bien o bueno, ¿cuál es aquel que caracteriza la ética wittgensteiniana? El segundo: lo bueno para mí. Pero sería un error interpretarlo en términos hedonistas, en algo que se consume de modo egoísta en el sujeto. Y es que aunque W. mantuvo siempre una ética defensiva[22] de su *ego* frente a los males de la fortuna, tal bondad se hacer carne, de alguna manera, en la vida diaria. Porque el deber queda subsumido en el bien. En modo alguno suprimido. W. podrá ser un romántico elitista. Pero no es un egoísta vulgar[23]. Y, cosa esencial, la importancia que otorga a los motivos de la acción es central en su pensamiento ético. La motivación es clave en su ética; y de su correlato, la moral. Es cierto que en W. dicha motivación no le lleva a optar por una u otra teoría moral[24]. Y es que cree que en lo bueno resplandece por sí mismo, se intuye, lo que uno debe hacer. Es desde ahí desde donde podemos comprender que no se interese por el razonamiento o la fundamentación de la moral[25]. Como luego veremos, tal vez no fue consciente, o no quiso serlo, de que las razones y los motivos, en ética, no se pueden separar de modo drástico. Finalmente, se podría aceptar

[17] *Y creo que es el fiel reflejo del pensamiento wittgensteiniano.*

[18] *Recordemos el libro de von Wright,* Las variedades del bien.

[19] *Y que será positivo o negativo; es decir, imperfecto o perfecto, por usar las palabras de la tradición.*

[20] Egozentrizität und Mysticism.

[21] *O me maravillo sobre* –über– *el mundo y es el arte o me maravillo de que* –dass– *el mundo exista y sería lo místico en cuanto tal. Insiste E. T. en que esto sólo es posible porque gozamos de un lenguaje proposicional o de estructura predicativa.*

[22] *Es decir, una ética contra el sufrimiento y en esto se parece a la religión.*

[23] *Y si no que se contemple su vida.*

[24] *Deontologismo, utilitarismo... aunque en algún sentido los mezcla de forma original.*

[25] *Para él siempre ética.*

que la felicidad se tiene[26] y que sólo se puede comunicar un mínimo de tal posesión. Pero eso no justifica, repito, separar de manera tan tajante la posible felicidad que vivimos irreductiblemente dentro de nosotros mismos de las normas sociales que no sólo la posibilitan sino que la potencian. Llegados a este punto, es hora de pasar a T. En él nos detendremos antes de acabar.

II

En la original, y a veces contracorriente, obra de T. se dan cita varias influencias. Una, desde luego, es la de W. A un lector incauto, sin embargo, le parecería que W. y T. difieren totalmente. Y es que para T. la ética es esencialmente social mientras que para W., como vimos, si es social entonces no es ética, dado que ésta se reduce al ámbito íntimo del individuo. A pesar de las apariencias, pronto podremos comprobar que existen semejanzas nada secundarias. Por ejemplo, para ambos el último punto de apoyo de la balanza ética es la voluntad[27]. En palabras de T.: «un yo debo... que no se apoye en un yo quiero es un contrasentido»[28]. Y es que tanto W. como T. encontrarán en la decisión del individuo la autonomía radical del querer moral. Ésta sería la savia ética por excelencia. Pero entremos directa y brevemente en T.. Resumiré su teoría moral en tres apartados: su concepto de bien, su fundamentación y los motivos para ser moral[29]. Vayamos por partes.

Cree T. que no hay que dejarse llevar por la actual corriente de las minimorales[30] contractualistas que dejan de lado lo que habitualmente hemos considerado que es la conciencia moral[31]. En efecto, Rawls, por poner un ejemplo llamativo, parte de una idea intuitiva de la justicia, la que existe en las democracias occidentales. De ahí que no se esfuerce en fundamentarla. La da por buena contentándose con ordenar su estructura. T., por el contrario, piensa que una ética que es buena para mí puede compartirse, puede ser buena para todos. Precisamente hallar un concepto de bien que sea normativo es el objetivo de gran parte de su

[26] *Cuando se tiene.*

[27] *Tal vez aquí la influencia del maestro de T., Heidegger, alcance uno de sus momentos más importantes.*

[28] Lecciones de ética.

[29] *La tercera pregunta de por qué ser moral.*

[30] *Son éstas sus palabras.*

[31] *Yo añadiría incluso que esto lo expone T. como si de un argumento trascendental se tratara.*

obra. De esta manera se juntarían bien y deber, deontologismo y utilitarismo. Se trata, sin duda, de una ética exigente que, repito, toma distancia de cualquier visión puramente racional al uso[32]. El contenido o concepto de la moral, siguiendo las huellas de Kant[33], incluye sentimientos como el de respeto o el de indignación, que funcionan al modo de sanciones internas, y la idea de una comunidad en reciprocidad mutua, igualitaria y universal. Es ésta la ética de T. Es como si quisiera hermanar a Hegel y a Kant. Es como si quisiera colocar el bien wittgensteiniano en el centro de la escena para que, después, fuera aceptado por todos. Pero ¿cómo justificarlo? Entramos así en el segundo punto de la ética de T.

Es obvio que justificar o fundamentar esta ética exigente es una tarea hercúlea. Porque, repitámoslo, se trata de fundamentar un sistema compartido de reglas que es bueno y no algo que es útil para éste o para aquel individuo. Se trata, en suma, de demostrar que se debe ser cooperativo con todos, sancionado internamente por la conciencia moral y no un mero jugador que instrumentaliza lo que está a su alcance. Tiene, en este sentido, razón T. al afirmar que el contractualista no necesita esforzarse mucho para fundamentar su ética. Porque ni siquiera es una ética en sentido estricto. Le viene bien y eso le basta. ¿Cómo fundamenta, entonces, T. ese exigente concepto de bien? Aunque ha ido modificando su postura, ha mantenido estos dos aspectos. Por un lado, y desde un punto de vista negativo, insiste en que las demás teorías morales son inferiores a la suya. Y lo son porque no se corresponden con lo que entendemos por moral. En algunos casos, como sucede con el neocontractualismo utilitarista, no se satisfacen los criterios mínimos de una moral igualitaria y universal[34]. En otros casos, piénsese en Apel o Habermas, permanecería el viejo tufo trascendental, insostenible, según nuestro filósofo, hoy[35]. Ahora bien, T. no afirma que él posea la fundamentación de la moral. Lo que afirma es que es la más plausible. En este sentido, y con palabras casi consagradas, que su fundamentación, aunque la mejor, es una *relative Begründung*. Aquí, ciertamente, se separa T. de W. Y se separa porque a W. le parecía

[32] *De cualquiera, en fin, de las ramas de la teoría de la elección racional.*

[33] *Y, de modo especial, el imperativo de no instrumentalizar o tomar a la humanidad como medio.*

[34] *Frente a la relación de los implicados en un juego de intereses, T. coloca a todos los humanos que en respeto mutuo son, así, iguales.*

[35] *Además su ética caería en una* petitio principii, *puesto que dan por supuesta la moralidad en todo el mundo.*

superfluo fundamentar nada; y menos en el campo moral. Lo que debemos hacer lo decidimos cada uno de nosotros. Si, por el contrario y como opina T., lo que debemos hacer se decide en la sociedad y entre todos, no hay más remedio que mostrar y demostrar que es eso lo que debemos hacer. Queda, en fin, una última cuestión. Es la siguiente: ¿qué sucede, si a pesar de lo dicho, no quiero entrar en el juego de la moral? Esta pregunta nos lleva al núcleo del asunto, a por qué ser moral.

Hemos visto que para introducirse en una moral puramente racional no hace falta estar muy motivado. Su simple utilidad nos invitaría a abrazarla. Al menos mientras nos sea útil. Para introducirse, sin embargo, en una moral tan exigente la motivación tiene que ser fuerte. ¿Cómo lograrla? ¿Por qué ser moral, exigentemente moral, en un mundo tan limitado y carente de grandes o trascendentes verdades? Es éste el drama de la fundamentación en T. Pero T. no se arredra y se enfrenta con valentía al problema. De manera muy esquemática podríamos ilustrar su estrategia así. Por un lado, está el individuo. Por otro, toda una escala de teorías morales que van desde la amoralidad[36] hasta la ética exigente. Cada individuo tendrá que decidir[37]. La pregunta, sin embargo, acucia: ¿qué motivos se pueden tener para entrar en una praxis intersubjetiva con un contenido altamente moral y en la que iríamos creciendo en actividad recíproca? En este punto se siente un tanto inerme T.[38] En uno de sus últimos libros, *Problemas*, sugiere que, de esta forma, ganaríamos en felicidad. No son ésas sus palabras exactas pero creo que traducen bien su pensamiento. Alguno objetará, rápidamente, que de esta manera, al final, T. se ha convertido al utilitarismo[39]. La objeción no parece que dé en la diana puesto que esta felicidad[40] no es una felicidad cualquiera. Es, más bien, la que se merece en función de una conducta digna por humana. Es la que se goza en un nuevo juego de lenguaje moral, creado por nosotros[41]. Y aquí vuelven a juntarse W. y T. Porque es la decisión la que manifiesta la intención de la autonomía humana de crear un mundo moral. Y es ligada a tal autonomía

[36] *El* lack of moral sense *clásico.*

[37] *Aquí la presencia de Heidegger vuelve a hacerse patente.*

[38] *A pesar de que ha solido indagar en alguna percha antropológica que le sirviera de ayuda.*

[39] *Objeción que, como sabemos, siempre se le hizo también a Kant.*

[40] *La podríamos denominar felicidad.*

[41] *Una especie de divinidad, que diría Aristóteles, ya que somos artistas de nosotros mismos.*

como se construye una ética exigente. Las razones, así, empiezan a palidecer sobresaliendo la elección de una Vida Buena. Vida Buena que, por encima de cualquier razón, se muestra.

III

Voy a acabar haciendo algún comentario que, más allá de la interpretación de W. y de T., tiene que ver con nuestra vida diaria. En W. su vida realizó[42] lo que su voluntad ética en cada momento le dictó: desde alistarse en el ejército austríaco[43] hasta planear instalarse en la estalinista URSS. Se puede estar o no de acuerdo con el contenido de tales opiniones pero, y esto es lo decisivo, en cada momento la vida de W. encarnó su ética. Todo un ejemplo contra un academicismo pobre, una filosofía que vive de ella misma y de espaldas a lo que en el mundo ocurre. En el caso de T. las cosas cambian, es decir, su conducta en proporción también a su ética y a su moral. Su decisión ética opta por una moral exigente. Y así le hemos visto junto al pacifismo alternativo y apoyando aquellos movimientos que, más o menos altermundistas, no aceptan ciegamente las normas aunque a éstas se las bautice de «democráticas». La ética exigente pide normas *de* todos y *para* todos. Otro ejemplo frente a tanta inerte Santa Interpretación. Por mi parte sólo deseo añadir que el *pathos* ético debe reflejarse en el mundo y que, por eso, la indignación ante la injusticia real no es una pose sino la esencia misma de ese *pathos*. Y, como complemento, una política que quiera ser de todos los humanos no puede alejarse del *ethos* en cuestión. Mientras no exista, necesitará nuestra resistencia desde el corazón de la sociedad.

[42] *Y cuando no lo realizó se sintió pecador.*
[43] *Tomando el bando opuesto al de su amigo y pacifista Bertrand Russell.*

La vida como tarea moral[1]

Joaquín Jareño

En los últimos años ha venido fraguándose con insistencia una idea que, en realidad, a cualquier lector avezado de Wittgenstein le habría parecido particularmente consistente: la de la relación entre la biografía del filósofo austríaco y el desarrollo de su obra. De modo concreto, entre el 25 y el 28 de marzo de 1999, se llevó a cabo en el Departamento de Filosofía de Virginia Tech un simposio que tenía por tema: «Wittgenstein: Biografía y Filosofía». Como señalaba uno de los participantes en el simposio, Ray Monk –autor de la que se puede considerar mejor biografía de Wittgenstein hasta la fecha[2]–, con frecuencia, si queremos conocer bien la obra de un autor, lo habitual es que separemos su vida de su trabajo, pero en el caso de Wittgenstein ésta no es la mejor manera de proceder[3].

Indagar en la psicología de un autor suele ser una tarea muy difícil, que inevitablemente queda incompleta cuando la distancia en el tiempo hace imposible un contacto directo con el sujeto en acción. Queda, no obstante, el recurso a sus escritos más personales –cartas, diarios íntimos– o al testimonio expreso o cruzado de quienes le conocieron en su día a día. En el caso de Wittgenstein hay un material muy interesante que nos permite, en gran medida, comprender el porqué del mito, pero también de la seducción de un carácter humanamente difícil y de convicciones intensas.

Resulta curioso que haya ejercido tanta influencia un filósofo que en vida solamente publicó un libro y un artículo. El libro tuvo bastantes dificultades para su edición, y sólo fue gracias a la influencia de alguien tan bien conocido en los círculos académicos como Bertrand Russell, que pudo llegar a ver luz editorial. Además, no pasa de ser un opúsculo de no muchas páginas que a veces parece inofensivamente

[1] *Agradezco a The Master and Fellows of Wren Library, Trinity Collage (Cambridge), el haberme permitido el uso de sus fondos de manuscritos sobre Wittgenstein.*

[2] Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genious, *Jonathan Cape, Londres 1991.*

[3] *Cf. Ray Monk: «Philosophical Biography: the Very Idea»; en: James C. Klagge (ed.):* Wittgenstein. Biography & Philosophy. *Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 5.*

trivial, pero las más endemoniadamente difícil de entender. Si tomamos en consideración la evolución del pensamiento de Wittgenstein, el propio autor –digámoslo así– rechazó su contenido, y con sus reflexiones posteriores lo que provocó fue otra manera distinta de hacer (y entender) la filosofía.

Un personaje tan singular, de vida complicada y a veces tortuosa[4], parece que no podía protagonizar más que otro episodio singular en el momento de su muerte. Las palabras repetidas tantas veces del testimonio de la señora Bevan[5], que atendió a Wittgenstein en sus últimos instantes de consciencia, no han hecho más que plantear incógnitas a los estudiosos del autor vienés. Pueden entenderse sarcásticamente, en consonancia con las dificultades y sinsabores personales que alguien tan sensible como Wittgenstein sufrió a lo largo de su vida; o acaso como un momento de alienación en el tránsito hacia la muerte; o como expresión de satisfacción por una vida dedicada al trabajo intelectual. En cualquier caso, considero que pueden ser una sencilla manifestación de sinceridad y coherencia. Quizás la culminación de una vida caracterizada por la búsqueda de claridad en el pensamiento y coherencia en el comportamiento. Ambas condiciones no se pueden ver separadas. Antes bien, constituyen una unidad que nos permite comprender a la persona Wittgenstein. La verdad en el pensamiento y la verdad –veracidad- en el comportamiento. Dos caras de la misma moneda para un mismo proyecto vital: la vida como tarea moral.

En su *Conferencia Sobre Ética* escribe Wittgenstein[6] que lo moralmente bueno es aquello que nadie, al verlo, puede dejar de hacerlo. En caso contrario, deberíamos sentirnos culpables de no hacerlo. Pero no existe un estado de cosas así; nada que sea susceptible de descripción, a no ser que se haga del estado subjetivo en que el individuo se encuentra cuando habla de lo que es el Bien. Esto no excluye la posibilidad de que, en un cierto sentido, exista el Bien, pero éste sólo podría entenderse como algo sobrenatural[7]. Es un tópico de la filosofía moral que el ser humano, no obstante, siente la necesidad de actuar correcta-

[4] *No en vano, fueron diversas las ocasiones las en que pensó suicidarse. Véase: W. Baum:* Ludwig Wittgenstein. *Alianza Editorial, Madrid 1988, p.47; Ray Monk:* Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genious, *p. 41; B. McGuinnes:* Wittgenstein. A Life. Young Ludwig (1889-1921). *Duckworth, Londres 1988, pp.49-50, 93, 154-155.*

[5] *Cf. Joan Bevan: «Wittgenstein's Last Year», en: F. A. Flowers III (ed.):* Portraits of Wittgenstein. Vol. 4. *Thoemmes Press, Bristol 1999, p. 137.*

[6] *Cf. la página 38 de la edición de Paidós, Barcelona 1989.*

[7] *Cf., Ibíd., p .37.*

mente, es decir, actuar sobre el convencimiento de que lo que hace es lo bueno. Nuestro carácter falible y dubitativo no nos exime de actuar, incluso en medio de nuestra confusión o falta de conocimiento. Actuar desde la coherencia, que hemos de entender como intención recta. No estamos exentos de la obligación de buscar el Bien, y en la medida en que vislumbramos o intuimos –aún con nuestras deficiencias– «lo que es bueno», nuestra conciencia nos dicta hacerlo[8]. Es aquí donde se produce el juicio sobre nuestras acciones, manifestándose que el fundamento de la exigencia no es el resultado de una preferencia subjetiva. En caso contrario, no supondría obligación. Lo que la conciencia dicta muestra que algo se exige de nosotros, y pone de manifiesto que el ser humano debe ajustarse a criterios[9] que prejuzgan todo el sentido de su vida. Por eso, esta búsqueda no es sino la búsqueda de sentido; el intento de discernir con claridad qué debemos hacer para que nuestra vida, vista como un todo, nos aparezca coherente. Da, entonces, igual que hayamos acertado más o menos; lo verdaderamente significativo es que hayamos tenido una vida «digna», porque en nuestro empeño hemos actuado rectamente, esto es, bajo el impulso y el convencimiento de que lo que hacíamos era el Bien.

Esto no impide que a veces no se aprecie valor alguno o sentido en lo que se está haciendo o en los fines que uno persigue, porque la vida no se ajusta a los estándares que uno ha asimilado. Sucede generalmente con sujetos que tienen un alto grado de autoexigencia o que carecen de tolerancia a la frustración. La rigidez con que Wittgenstein se solía medir le hacía, en ocasiones, trasladarse a extremos que podríamos denominar «nihilistas». Si nada es como tiene que ser, la vida carece de sentido, puesto que los valores en los que se debe fundamentar la acción no tienen contrapartida en el modo como el individuo, de hecho,

[8] *En la encíclica* Veritatis Splendor, *Juan Pablo II resalta el valor fundamental de la conciencia al recoger una idea del* Vaticano Segundo: *«En lo profundo de su conciencia, el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena (...) llamándolo siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal. (...) La conciencia (es) "el sagrario del hombre, en el que está solo con Dios"» (54). En la entrada del 8.7.1916 en sus* Diarios 1914-1916, *escribe Wittgenstein: «Por supuesto que es correcto decir: la conciencia es la voz de Dios» (p.129). La forma que Wittgenstein tiene de expresarse pone de manifiesto la necesidad de claridad respecto al sentido de la vida y, por tanto, al saber cómo obrar. El convencimiento resultante implica obligación.*

[9] *Cf. P. R. Shields:* Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein. *The University of Chicago Press, Chicago 1993, p. 32. Shields hace hincapié en la relación que tiene la presencia constante de esta exigencia a través de la cual nuestro comportamiento es juzgado, con la imagen del Juicio Final. Hay que recordar que Wittgenstein llegó a afirmar que él veía a Dios, entre otras cosas, como un «juez temible».*

actúa debido a sus intereses circunstanciales o a sus tendencias. La comparación entre lo que se es y lo que se debe ser muestra las demandas de la exigencia moral, lo que tiene paralelo en la conciencia de culpabilidad frente a la decencia. Este sentimiento de culpabilidad se manifiesta con la gravedad que mide la propia psicología del individuo.

Ray Monk[10] nos recuerda cómo Wittgenstein le había comentado a Pinsent que los ánimos que Bertrand Russell le prodigó en su primera época de estudiante con él, al reconocerle su gran capacidad para el trabajo filosófico, le sacaron de la continua tentación de suicidio que padecía[11]. El mismo Monk[12] pone el acento de la exigencia en que vivía Wittgenstein en su consideración de que la única vida que merecía la pena era aquella en la que se dedicase a satisfacer la obligación que debía a su propio genio. No obstante lo acertado de esta apreciación, es importante dejar claro que la autoexigencia manifestada en la rígida coherencia que Wittgenstein trató de mantener consigo mismo, iba más allá de su trabajo intelectual, abarcando a su persona entera[13]. Es aquí, por tanto, la obligación lo que importa. Y su cumplimiento satisface las expectativas que uno tiene en cualesquiera terrenos en los que la fragilidad de su condición humana es puesta a prueba. En el caso de Wittgenstein, esto se puso de manifiesto tanto en su trabajo como en el resto de su vida. Es bastante posible que el mismo rigor hubiera aparecido aunque Wittgenstein se hubiera dedicado a otras ocupaciones en vez de a la filosofía.

Una de las circunstancias en las que mejor puede apreciarse la coherencia de Wittgenstein es precisamente en el terreno de la religión. Es ésta la gran valedora cultural de las preguntas por el sentido de la vida. Se presenta como respuesta a los interrogantes últimos de la existencia y procura la unidad de nuestras aspiraciones con nuestras obligaciones, señalando cuáles son las vías de acceso a una vida plena de sentido. La

[10] *Cf.*, Ludwig Wittgenstein, *p. 41.*

[11] *En sus* Diarios Secretos *(edición de Alianza Editorial, Barcelona 1991), Wittgenstein, comentando la noticia de que su hermano Paul, que quería ser pianista, había perdido un brazo en la Guerra, da por sobreentendido que prácticamente la única salida que tiene quien pierde toda posibilidad de conseguir sus aspiraciones es el suicidio. Véase la entrada del 28 de octubre de 1914: «¡Una y otra vez tengo que pensar en el pobre Paul, que de repente ha visto* malograda su profesión! *¡Qué horrible! ¡Qué filosofía sería precisa para sobreponerse a una cosa así! ¡¡Si es que ni siquiera eso es posible a no ser mediante el suicidio!!» (redondas del autor).*

[12] *Cf.*, Ludwig Wittgenstein., *p. 27.*

[13] *Algo que también el propio Monk, de alguna manera, señala.*

actitud de Wittgenstein aquí es particularmente valiente. Fue bautizado en la fe católica, y educado bajo la persuasión católica de su madre[14]. Cuando de joven le preguntaban, decía que era «católico romano», pero llegado el momento en el que tuvo la impresión de que lo que profesaba era un sinsentido, abandonó la religión. Aunque al respecto hay testimonios contrapuestos, dado que Monk pone el acento en las conversaciones de Wittgenstein con su hermana Margarethe, y G. E. M. Anscombe afirma que dicha decisión fue el resultado de charlas con su hermano Paul[15], la actitud de Wittgenstein pone de manifiesto la voluntad de no ser deshonesto consigo mismo, a pesar de lo que estaba en juego con la pérdida del asidero que supone la religión[16].

En casos como éste, la cuestión está clara: uno debe actuar sobre la base de las certezas y el convencimiento que tenga. Si aquéllas desaparecen o dejan de serlo, mantenerlas no es más que un ejercicio de hipocresía, y el modo de actuar ha de cambiar con las nuevas certezas que sustituyan a las anteriores. La búsqueda de claridad sobre los modos de actuar no es sino la lucha para discernir qué es lo que uno debe o no debe hacer en cada momento y en cada instancia de su vida[17]. Esto no impide que uno mismo reconsidere su postura si nuevas experiencias ponen de manifiesto que las certezas anteriores poseen un sentido que quizás no se había advertido. No es extraño, por ejemplo, que ante una situación límite –como puede ser el peligro de muerte– la psicología humana reaccione a la defensiva y evalúe, por decirlo de este modo, repentinamente la precariedad constitutiva de nuestro ser ante la mayor de las incógnitas.

Religiones como la cristiana presentan al ser humano con una debilidad proyectada hacia la trascendencia, relativizando tanto las consecuciones meramente humanas como el propio sufrimiento, al que se le concede un sentido dentro de la vida entendida en sentido temporal. Tal es la condición humana –débil– y, como Wittgenstein acabó por comprender, su fortaleza reside en aceptar tal debilidad, y entenderla como un principio de comunicación con lo Absoluto. Así, escribirá más tarde que estar en acuerdo con los hechos del mundo –no rebelarse contra las contrariedades de la vida– es «hacer

[14] *f. A. C. Grayling:* Wittgenstein. *Oxford University Press, Oxford 1989, p. 2.*

[15] *Cf. G. E. M. Anscombe: «Ludwig Wittgenstein».* Philosophy *70 (1995), p. 395.*

[16] *Cf. su obra* Observaciones, *Ed. Siglo XXI, México 1981, p. 97 (1946): «Por así decirlo, la religión es lo más profundo y tranquilo del mar, que sigue tranquilo por altas que las olas sean arriba».*

[17] *En definitiva, la base sobre la que se construye nuestra identidad.*

la voluntad de Dios»[18]. Recuperar este sentido de la religión –y con una particular fuerza en las experiencias crueles de la Primera Guerra Mundial[19]– le permitió a Wittgenstein poder contar con un auténtico remanso anímico y espiritual en los peores momentos de la contienda. No le importó, pues, reconocer que –de alguna manera– la religión ocupaba un lugar central entre sus preocupaciones más íntimas. Las numerosas páginas escritas al respecto en sus *Diarios Secretos* son particularmente elocuentes. Si uno vuelve a considerar la religión algo importante, ¿por qué no asumirlo? Eso fue lo que Wittgenstein hizo. Pero el salto a la creencia positiva también es una cuestión de coherencia. Son muchos los creyentes que se confiesan como tales aun habiendo parcelas de su religión que no terminan de encajar, bien por incomprensión o por simple desconocimiento.

Wittgenstein valoraba al cristianismo como la religión que daba un sentido pleno a la vida[20] y, en cierto modo, participaba de ella[21]. No obstante, existe al respecto un testimonio suficientemente elocuente que vuelve a poner de manifiesto la coherencia wittgensteiniana. Nos lo transmite M. O'C Drury[22] y refiere a las discrepancias que Wittgenstein manifestaba sobre determinados aspectos de la doctrina católica: «Caminamos en silencio durante un rato. Más tarde: WITTGENSTEIN: Es un dogma de la iglesia romana el que la existencia de Dios puede ser demostrada por la razón natural. Este dogma me imposibilita ser un católico romano. Si pensara en Dios como otro ser parecido a mí mismo, fuera de mí, sólo que infinitamente más poderoso, entonces considera-

[18] *«Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto se llama «ser feliz». Estoy entonces, por así decirlo, en concordancia con aquella voluntad ajena de la que parezco dependiente. Esto es: "cumplo la voluntad de Dios"».* Diario Filosófico *(1914-1916). Ed. Ariel, Barcelona 1982, p.129 (8.7.1916). Entrecomillados del autor.*

[19] *Cf. M. Boero:* Ludwig Wittgenstein. Biografía y Mística de un Pensador, *cuando señala: «Es por tanto el propio encuentro con la muerte lo que induce a una reflexión profunda sobre la vida» (Biblioteca Estudios Skolar, Madrid 1998, p. 106).*

[20] *Véase la entrada de 8 de diciembre de 1914 en sus* Diarios Secretos. *Véase también el párrafo de su obra* Observaciones: *«¿Qué sentimientos tendríamos si no hubiéramos oído hablar de Cristo? ¿Tendríamos el sentimiento de la oscuridad y el abandono? ¿Acaso no lo tenemos sólo en la medida en que no lo tiene un niño que sabe que hay alguien con él en la habitación?», p. 33 (1931).*

[21] *Son numerosos los testimonios directos e indirectos de quienes le conocieron personalmente: Russell, Malcolm, Redpath, Drury, etc. También se encuentran muchas anotaciones al respecto en sus escritos más personales, o en anotaciones más o menos asistemáticas que realizaba sobre todo tipo de temas. Hay una afirmación de sus* Diarios Secretos *que nos sobrecoge por su carácter directo y su crudeza: «El ser humano* sólo *necesita a Dios» («*Nur *Gott braucht der Mensch»); cursivas del autor.*

[22] *En: R. Rhees (comp.):* Recuerdos de Wittgenstein. *Fondo de Cultura Económica, México 1989, p. 184.*

ría como mi deber desafiarlo»[23]. Todo esto no impide que en su lucha por la claridad (tanto en el pensamiento como en la acción) y el sentido, mantuviese en primera línea de interés personal, aunque no académico, las cuestiones básicas de la religión.

En cualquier caso, existe una polémica que, de poder contrastarla hoy día con los interlocutores apropiados, quizás ayudaría a aclarar ciertos aspectos que son de interés. Se trata del entierro de Wittgenstein. Desconozco si queda vivo alguno de los asistentes[24]. Anscombe murió en 2001 y está enterrada al lado de su maestro[25]. Pero los testimonios de Drury y Moore ponen la duda sobre el convencimiento final de Wittgenstein. Drury, que había hablado con relativa frecuencia de religión con él, pensó que lo más coherente era darle un entierro católico. No obstante, G. E. Moore manifiesta su perplejidad por el modo en que se había procedido con Wittgenstein, en una carta a N. Malcolm fechada justo al día siguiente de la muerte. Tras señalar que el sepelio había sido conducido por un sacerdote católico, afirma: «No sé por qué. ¿Se había convertido Wittgenstein al catolicismo?»[26] Moore lo consideraba bastante improbable ya que, según su testimonio, prácticamente no le había oído decir nada a Wittgenstein sobre esta religión. Monk recupera en su biografía[27] ciertos episodios que nos pueden ayudar a aclarar el asunto. Habiendo discutido con Anscombe sobre algunas cuestiones relativas a creencias básicas del catolicismo, Wittgenstein le preguntó a su alumna si podía ponerle en contacto con un sacerdote que no se enfangara en cuestiones filosóficas. Anscombe le presentó a un dominico que había instruido a Smythies y la propia Anscombe durante su conversión a la religión católica. Dicho sacerdote dijo que, sabiéndose Wittgenstein muy enfermo, quería hablar de Dios, y que la interpretación de este deseo podía ser una aspiración de volver plenamente a la que consideraba su religión. Anscombe dudó, no obstante, de esta interpretación. Monk basa su duda en que Wittgenstein había manifestado explícitamente en ocasiones que no podía creer ciertas doctrinas de la Iglesia Católica.

[23] *En este caso, parece hacerse referencia al argumento ontológico de San Anselmo.*

[24] *Al entierro asistieron: G. E. Moore y su mujer Dorothy; el doctor Edward Bevan, su señora Joan y un hijo de ambos; Von Wright, Drury, Smythies, Anscombe, Ben Richards y el dominico Padre Conrad Pepler asistido por un acólito.*

[25] *Ambos están enterrados en el Ascension Parish Burial Ground, anteriormente cementerio de St. Giles' and St. Peter's, en Cambridge (All Souls Lane).*

[26] *Wren Library, Trinity Collage: classmark: Add. ms. a. 310 (7).*

[27] *Cf., p. 573. Igualmente: K. E. Tranøy: «Wittgenstein in Cambridge 1949-1951: Some Personal Recollections», en: F. A. Flowers III (ed.), op. Cit., p. 130.*

Recuperando una idea que hemos señalado anteriormente, en relación con la creencia global en un credo a pesar de la existencia de parcelas incomprensibles, ¿podía Wittgenstein haber acentuado los elementos existenciales de la religión en un momento tan delicado de su vida? La experiencia es similar a la que se nos transmite en sus *Diarios* durante la Primera Guerra Mundial. Que nunca perdió de vista la importancia de las implicaciones existenciales es algo obvio en sus numerosos escritos privados al respecto. Como respuesta ante el sufrimiento, la muerte y la pregunta por el sentido de la vida, la religión juega un papel decisivo en la tranquilidad espiritual. No es arriesgado creer que Wittgenstein se sintiese en una situación así. Si tenemos en cuenta, igualmente, que el propio Wittgenstein, al enterarse de la conversión de varios de sus alumnos al catolicismo, comentó que le gustaría que rezasen por él, podemos pensar que enterrarlo siguiendo el ritual católico hacía justicia a su sentimiento religioso, con el que se manifestaba plenamente coherente aunque existieran parcelas de la creencia positiva en las que mantuviera su escéptica distancia.

Para él, lo importante de la religión era el fuerte componente ético que le confería a la acción. Y precisamente la Ética ha de entenderse –en Wittgenstein– dentro del contexto de la religión[28]. A efectos de su trabajo filosófico, la cuestión también es la tarea de buscar claridad y, en el caso del *Tractatus*, presentar la posición absoluta de la acción moral[29]. Las elucidaciones por las que transcurre esta obra muestran la labor del trabajo filosófico en la búsqueda de delimitar –desde dentro– las capacidades del lenguaje, señalando así el ámbito del sentido. La pregunta por el sentido de la vida queda en el terreno de las convicciones religiosas, y se tiene acceso a ella por medio del modo en cómo se conduce la vida propia. Pero en el *Tractatus* el trabajo filosófico parece llegar a su final: «me parece que la *verdad* de los pensamientos de los que se da cuenta aquí es intocable y definitiva. Soy por ello de la opinión de que, en lo esencial, he resuelto los problemas de modo indiscutible»[30].

[28] *Cf., por ejemplo, K. Nielsen: «Wittgenstein and Wittgensteinians on religion», en: R. L. Arrington y M. Addis (eds.):* Wittgenstein and Philosophy of Religion. *Routledge, Londres 2004, p.137. También, J. Hayes: «Wittgenstein's 'Pupil': The Writings of Maurice O'Connor Drury», en: M. O'C. Drury:* The Danger of Words and Writings of Wittgenstein. *Thoemmes Press, Bristol 1996, p.xiii.*

[29] *Cf. J. Vicente Arregui:* Acción y Sentido en Wittgenstein. *Eunsa, Pamplona 1984, pp. 92-93.*

[30] *Prólogo al* Tractatus Logico-Philosophicus. *(Ed. Tecnos, Madrid 2002. Traducción, introducción y notas de Luis Ml. Valdés Villanueva).*

La búsqueda de claridad termina en la delimitación de los ámbitos donde el lenguaje puede expresarse, y el mundo se ve «correctamente»[31]. La propia estructura del *Tractatus* va estableciendo un desarrollo progresivo que culmina con la exigencia de silencio sobre lo que compete a la acción moral. Es bien conocido que, cuando Wittgenstein terminó de escribir su libro, abandonó la actividad filosófica para poner en ejercicio la parte no escrita. Entre otras ideas que se pasaron por su cabeza, una de las cuales fue –curiosamente– ordenarse sacerdote, la que más rápidamente le pareció poder llevar a la práctica fue la de dar clase a niños para transmitir –según su propio testimonio– la enseñanza moral y existencial de los Evangelios. En otro arranque de coherencia, se quiso deshacer de su fortuna, entregándosela no a gente auténticamente necesitada, sino a sus hermanos. La razón esgrimida no deja de tener sentido dentro de la lógica wittgensteniana: no distribuyó su dinero a los pobres para que no se corrompieran. Sus hermanos ya estaban corruptos a causa del dinero que tenían.

Podemos dudar, quizás, del acierto con el que Wittgenstein manifestaba su discernimiento acerca de los compromisos morales. Pero lo que se advierte en todos ellos es un continuo intento de poner en ejercicio lo que se alcanza o se advierte con claridad. Cuando se retiró a ejercer de maestro en el Sur de Austria, su vida transcurrió con una singular austeridad, lo que resulta chocante en alguien que había nadado en la opulencia durante su niñez. Lo cierto, no obstante, es que su retiro entre los campesinos –a quienes había idealizado por sus lecturas de Tolstoi– finalizó con un desengaño y una relativa frustración. De todos modos, no fue fácil su vuelta al mundo de la filosofía. Tanto F.Ramsey, como Russell y John Maynard Keynes, hicieron numerosos esfuerzos para que retornase a Cambridge, pero Wittgenstein volvió –en realidad– porque pensó que nuevamente tenía cosas que decir en el terreno filosófico. Su búsqueda de claridad[32] en el pensamiento le volvía a exigir poner en ejercicio su capacidad de análisis. Precisamente la esencia de su última filosofía es aclarar[33]. Aclarar los enredos filosófi-

[31] *Actualmente, se puede ver en la tumba de Wittgenstein una pequeña escalerita de madera -puesta por algún desconocido devoto– que refleja la metáfora utilizada en el* Tractatus *para hablar del papel de la filosofía (6.54).*

[32] *«Para mí (...), la claridad, la transparencia, es un fin en sí»;* Observaciones, *p.23 (1930).*

[33] *Cf.* Investigaciones Filosóficas **133: «Pues la claridad a la que aspiramos es, sin duda,* completa. *Pero esto sólo significa que los problemas filosóficos deben desaparecer* completamente» *(redondas del autor).*

cos por medio de la evaluación de los modos que tenemos de usar las palabras. Ésa es la tarea de la filosofía. No importaba que no se hubiera publicado nada tras el *Tractatus* y su artículo «Some Remarks on Logical Form». Es la esencia del trabajo y la intención que lo guía, las que dan validez a su obra, por lo que a Wittgenstein no le importó tomarse su tiempo, hasta el punto de que las *Investigaciones Filosóficas* vieron la luz dos años después de su muerte. No deja de ser esto una aparente paradoja en el que ha sido considerado filósofo más influyente del siglo XX.

Como ha señalado Schulte[34], para Wittgenstein, el tono de vida que uno quiere tener, la forma que a ésta se le quiere dar, debe estar en completo acuerdo con lo que uno mismo considera que es lo correcto. Es la honestidad para con lo que uno entiende como lo bueno, lo que mueve la acción y le da sentido. De ahí la lucha entre aquello a lo que el individuo se ve inducido por tendencias y apetencias, y –por otro lado– la necesidad de coherencia que envuelve el impulso hacia la decencia. En varias ocasiones, Wittgenstein comentó a sus amigos la necesidad de hacer una «confesión». De revelar algo que le llevaba atormentando durante años. Él mismo había escrito que una confesión es parte de una nueva vida[35], y era el peso de haber mantenido algo oculto que manchaba el orden de su autoexigencia moral lo que le mantenía en vilo hasta el punto de estimar necesario el hacer una confesión pública. Por el testimonio de M. O'C. Drury y Fania Pascal[36] sabemos que esta confesión de los «pecados» de Wittgenstein consistió en reconocer que en varias ocasiones había mentido. Posiblemente en lo relativo a su identidad judía al hablar de ella a sus amigos. También en un suceso acaecido cando era maestro en Otterthal en 1926. En castigo a una alumna, la había golpeado, hiriéndola. Cuando la niña fue a quejarse al director de la escuela, Wittgenstein lo negó todo. A pesar de los años que habían transcurrido, todavía tenía el sentimiento de haberse comportado de forma vil y cobarde por no haberse atrevido a decir la verdad. Esto le hacía sentirse indecente.

Muchos autores han señalado repetidamente esta exigencia moral. La obligación debida a aquello que uno entiende honestamente como lo correcto. Una exigencia que alguien ha asociado a la presencia de una cierta sensibilidad judía por la preocupación que Wittgenstein ma-

[34] *Cf. «Letters from a Philosopher», en: James C. Klagge (ed.), op. Cit., p. 177.*
[35] *Cf.* Observaciones, *p. 42 (1931).*
[36] *Véase, por ejemplo, lo que la última escribe al respecto en: R. Rhees, op. Cit. Pp. 79 a 84.*

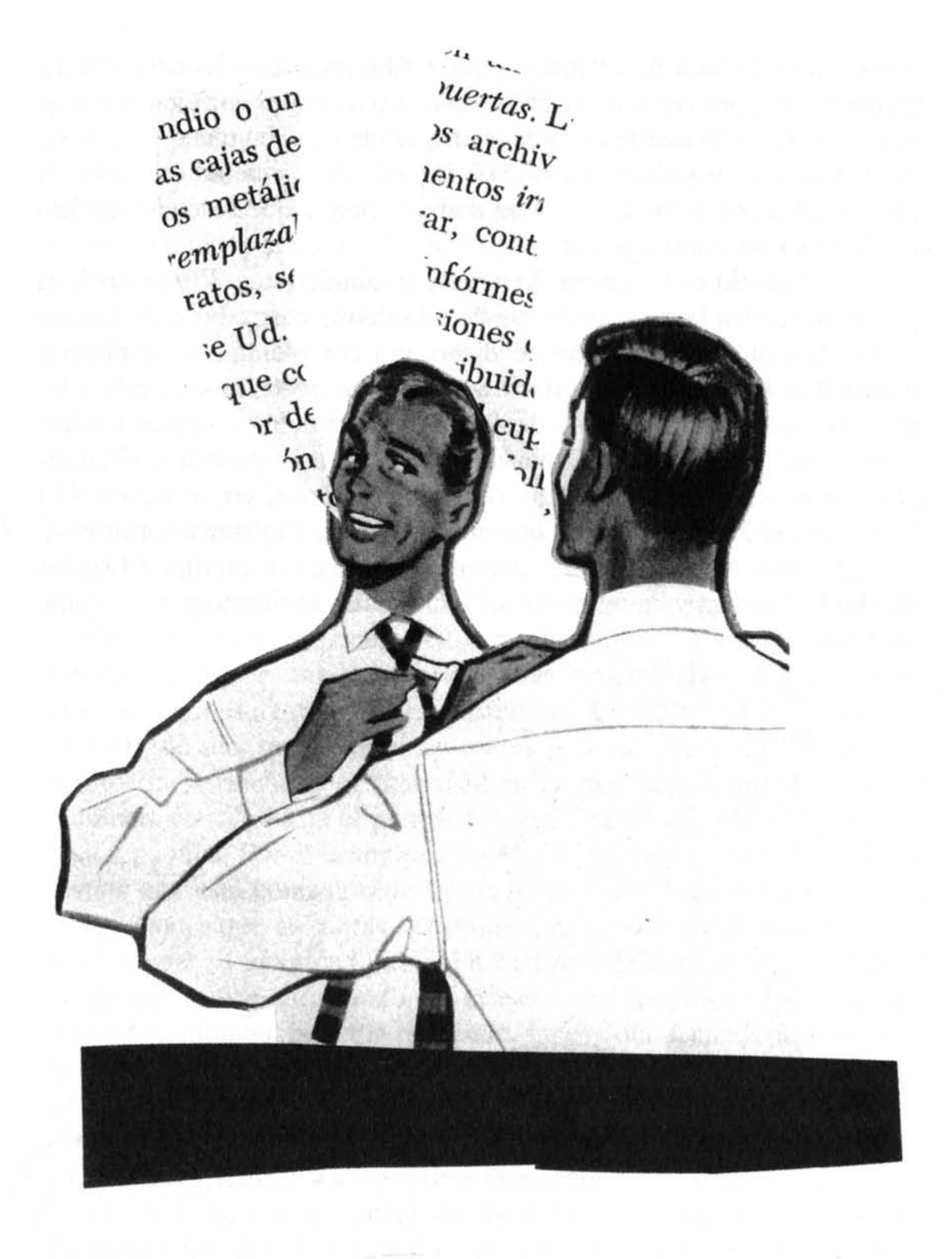
nifestaba en la idea de un Juicio Final[37]. Quizás la conciencia de Wittgenstein se había visto sacudida infinitas veces por el conflicto entre *lo que debe ser* y la debilidad de nuestras tendencias humanas[38]. Pero en ese transcurso se puso a prueba la búsqueda del esquema en el que la vida adquiría su sentido, y se hizo con una fuerza que ha caracterizado a Wittgenstein como a pocos.

El testimonio de la señora Bevan sobre la muerte de Wittgenstein es precisamente un buen colofón a esa vida densa y de continuo tránsito que el filósofo tuvo: «Como he dicho, era completamente honesto y *nunca dijo nada que no quisiera exactamente decir.* Las trivialidades convencionales y ordinarias de la conversación no estaban hechas para él, por eso, cuando Edward le dijo que sólo podría vivir unos cuantos días, exclamó: «Bien». Permanecí con él en su habitación la noche del 28 y le dijimos que sus amigos de Inglaterra vendrían al día siguiente. Antes de perder la consciencia esa noche, dijo: "Dígales que he tenido una vida maravillosa"»[39]. Ése fue su último y mayor acto de coherencia.

[37] *Cf. J. Hayes, op. Cit., p. xvii.*

[38] *Véase la problemática relativa a «la vida en el espíritu», que he comentado en* Religión y Relativismo en Wittgenstein *(Ariel, Barcelona 2001).*

[39] *Joan Bevan, op. Cit., p.137. Cursivas mías.*


ndio o un
as cajas de
os metáli
emplaza
ratos, s
se Ud.
que c
or de
uertas. L
os archiv
nentos
ar, cont
nfórmes
iones
buid
cup

Comprender al Wittgenstein del *Tractatus*

Serafín Vegas González

Tiene no poco de inquietante la advertencia final del *Tractatus* (6.54) en la que Wittgenstein avisa de que las proposiciones que conforman esta obra son sinsentidos (*unsinnig*) y que justamente reconociéndolas como tales sinsentidos y, por ello, como algo que hay que superar (*überwinden*) –tirando la escalera en y por la que hemos subido–, las proposiciones del *Tractatus* resultan ser elucidaciones (*Erläuterungen*) o proposiciones que elucidan (*erläutern*). A la vista de ello, si nos remitimos a 4.112, donde se dice que el quehacer filosófico, no siendo como tal un cuerpo teórico (Pears-McGuinnes), consiste esencialmente en «elucidaciones» que buscan clarificar lógicamente el pensamiento y las proposiciones, parece plausible en principio concluir que el alcance filosófico del *Tractatus*, caso de que tal alcance se dé, estriba en ofrecer el medio de poder clarificar lo pensable, delimitando con precisión el discurso con sentido del discurso que carece de sentido y del sinsentido.

Interpretaciones de este tipo permitieron a los seguidores del Círculo de Viena, en general, y a los carnapianos en particular, acogerse al *Tractatus* para dejar sentado que las propuestas rigurosamente filosóficas (metafísicas, éticas, estéticas...) son en sí mismas absurdas en la medida en que venían a ser incapaces de representar (*stellen*) la existencia –o no existencia– de estados de cosas, algo que quedaba reservado al discurso de la ciencia físico-natural. En relación con ello, había que tener igualmente en cuenta que si las proposiciones lógico-matemáticas tampoco pueden aspirar a ser figuras (*Bilder*) de la realidad ni a tener estrictamente condiciones de verdad, no por ello tales proposiciones se reducen al sinsentido. Las tautologías lógico-matemáticas son carentes de sentido (*sinnlos*), «no dicen nada» en la medida en que son verdaderas en todo caso, pero no son sinsentidos (4.461, 4.462).

En su carta a Moritz Schlick, de 1932, el propio Wittgenstein no tardó en rechazar el alicorto alcance en el que los paleopositivistas pretendían enmarcar el *Tractatus*, considerándolo como explícita invitación a renunciar a la filosofía. En este rechazo iban a insistir no pocos discípulos, más o menos directos, de Wittgenstein, para los que una co-

rrecta lectura del *Tractatus* había de estar basada en que, aun cuando esta obra no ofrecía –ni podía ofrecer– contenidos filosóficos (metafísicos, éticos, estéticos...), los sinsentidos del *Tractatus* no negaban las propuestas filosóficas mismas en la medida en que aquellos sinsentidos no dejaban de aclarar –«elucidar»– que las referencias rigurosamente filosóficas que los seguidores del Círculo de Viena tan apresuradamente habían descalificado acogiéndose a un pretendido patrocinio wittgensteiniano, no pueden ciertamente ser expresadas con claridad –por lo que lo mejor que puede hacerse es callarse acerca de ellas– pero sin que lo inefable filosófico resulte ser por ello impensable toda vez que la propia incapacidad metafísica del lenguaje de algún modo apunta, sugiere o indica el espacio de lo transcendental inexpresable («transcendental» no al modo kantiano, sino tal como es usado en el *Tractatus*, 6.421).

No se debe echar en saco roto que la buena acogida que ha venido teniendo el *Tractatus* entre los miembros de la clase filosófica se ha debido, en no pequeña medida, a este modo de ver los sinsentidos del *Tractatus* a la luz de la interpretación de aquellos seguidores y discípulos de Wittgenstein. En este caso, el sinsentido wittgensteiniano tendría, en resumidas cuentas, una innegable proyección filosófica (aunque no doctrinal) en la medida en que de alguna manera significa y elucida lo indecible desde lo decible, delimitando lo impensable desde dentro de lo pensable (4.114). Desde esta perspectiva, los sinsentidos del *Tractatus* no carecerían de una real, y valiosa, significación filosófica: no serían meras oraciones absurdas que únicamente pueden ofrecer incoherencia y confusión.

Los sinsentidos del *Tractatus* wittgensteiniano vendrían a sugerir, por el contrario, un espacio de realidad (lo metafísico, lo ético...) que, aun no pudiendo ser expresado con claridad (con sentido), no por ello hemos de suponerlo sin más falso e inexistente. De este modo, los sinsentidos wittgensteinianos, por más que no sean ni puedan ser oraciones verdaderas y por más que no puedan aspirar a representar estados de cosas al modo de lo que ocurre en y con las oraciones de la ciencia físico-natural, tienen la precisa función de engarzarse en cierto modo con lo inefable (inexpresable), con lo que no puede ser dicho con claridad, de tal manera que en función de esta relación interna con «lo» inefable-inexpresable, los sinsentidos del *Tractatus* serían oraciones verdaderas si aquello a lo que apuntan (lo inefable) pudiera ser dicho y expresado en una oración verdadera (aunque una cosa tal nunca vaya a suceder).

II

Puestas así las cosas, no es de extrañar que este modo de interpretar el *Tractatus* se haya venido convirtiendo en un lugar común para todos aquellos que están de antemano convencidos de que el espacio de lo filosófico puede resultar ser, a fin de cuentas, innegable por más que –no pudiendo ser dicho– obligue, en buena lógica, a guardar silencio acerca de ello. Si se tiene, por lo demás, en cuenta que, al mentar lo filosófico, aquellos bienintencionados intérpretes del *Tractatus* dejaban deslizar lo estrictamente filosófico, es decir, lo meta-físico (lo que está más allá y es incapaz de representación en las oraciones acerca de la realidad físico-natural), se daba también con ello por descontado que, al fin y la postre, el *Tractatus* era una reivindicación –más o menos encubierta– de lo ético (y de lo estético, de acuerdo con el precedente schopenhaueriano).

La orientación metafísica que, desde esta clase de interpretaciones, reclama de algún modo el *Tractatus* vendría a quedar, por ello, figurada en lo que sobre-pasa (va-más allá-de) la capacidad del discurso científico: lo ético en su más hondo alcance de apuntar a *lo* místico, es decir, al sentimiento (*Gefühl*) del mundo como un todo (limitado): 6.45. Y si bien las oraciones éticas –como las estéticas, que son lo mismo (*Eins*) que las éticas– no se dejan decir ni expresar (6.42, 6.421), no por ello y sin más hay que prescindir de aquello inexpresable. Al modo del Wittgenstein posterior: aun cuando haya que tirar el agua de la bañera, no hay que tirar también la bañera con el niño. O dicho con el rigor del *Tractatus*: «hay, ciertamente, lo inexpresable (*Unaussprechliches*), lo que se muestra a sí mismo (*zeigt sich*); es lo místico (*das Mystische*)»: 6.522.

Para conformar este alcance metafísico (ético, estético) del *Tractatus* se ha convertido en un tópico traer a colación la carta de Wittgenstein a von Ficker, en la que el autor del *Tractatus* dice expresamente que a lo que realmente está apuntando la obra en cuestión es a lo ético desde el momento en que el autor del *Tractatus* está convencido de que los límites de lo que puede ser dicho acerca de lo ético (de lo metafísico, en general) sólo pueden estrictamente quedar apuntados desde el interior mismo de lo ético, a saber, a través del silencio acerca de ello. Ello puede relacionarse con lo que, pocos años más tarde (hacia 1930), Wittgenstein decía a Waismann acerca de que «la esencia de la religión no tiene nada ver con el hecho de que hable», por lo que carece de importancia que las expresiones religiosas sean «verdaderas, falsas o sinsentidos».

Inserta en una perspectiva tal, esta tan extendida interpretación del *Tractatus* tiene ciertamente la capacidad de tranquilizar la conciencia filosófica de los lectores de Wittgenstein en la medida en que el *Tractatus* vendría a quedar enmarcado en el corazón mismo de aquella tradición filosófica que hacía de la especulación metafísica una aspiración, nunca conseguida, de dar forma a lo en sí mismo incognoscible e inefable. Es la tradición que, arrancando desde el oracular Heráclito con su referencia al Logos que no se deja expresar en sí mismo y desde la idea parmenideana de que en el discurso acerca del ser sólo se puede decir lo que se dice, encuentra un particular acomodo en la convicción platónica de la inefabilidad de la Idea, objeto del amor filosófico.

Todo ello seguirá estando vivo, con mayores o menores altibajos, en el devenir histórico de la filosofía hasta llegar a la configuración hartmanniana de la filosofía como referencia a la inefalibilidad de lo transobjetivo y de lo transinteligible (lo imposible y lo absurdo), algo que iba a quedar luego emparentado con las esferas existencialistas proclives a subrayar o bien el misterio del ser (Marcel) o bien la radicalidad de la existencia en la nada y en el sinsentido del absurdo (Sartre) o bien la inefabilidad de un Fundamento que se oculta inevitablemente (Heidegger). Por lo demás, la delimitación de lo estrictamente filosófico (de lo metafísico, de lo ético...) en función de lo inefable ha venido encontrando un hogar propio en las tradiciones místicas que, en todas las épocas históricas, se han venido insistentemente sucediendo en paralelo con las doctrinas filosóficas que en cada una de esas épocas hayan podido pretender elaborar sus propios discursos acerca del ser y del fundamento. Ciertamente, la mística filosófica, a lo largo de sus distintos y distantes planteamientos, ha mostrado una particular tendencia a poner de manifiesto aquel «vértigo de la razón» que remite a la filosofía al silencio ante lo Absoluto. La mística filosófica reposa, así, en aquella tendencia lírica en la que la búsqueda del decir con sentido sólo significa la aspiración al «Dios oculto», lo Absoluto que únicamente tiene sentido en y por la búsqueda del sujeto que investiga la posibilidad misma del decir. Es lo que tan bella y admirablemente pusieron de manifiesto Angelus Silesius o Rilke, dos autores que Wittgenstein conocía en profundidad.

A la luz de todo ello, los sinsentidos del *Tractatus*, confesados por su propio autor, exhibirían un innegable alcance filosófico-metafísico, el de poner de manifiesto que las cuestiones últimas (metafísicas, éticas, estéticas...) siguen siendo la preocupación por excelencia del filó-

sofo, por más que éste sólo pueda decir, en el ejercicio de su profesión, que de tales cuestiones resulta imposible el decir con sentido, por lo que sólo cabe el silencio (ante lo inefable). Pero lo que ordinariamente se quiere sugerir con ello es que, a pesar de la pretensión de Wittgenstein de situarse en un plano metafilosófico que llevara a la anulación del discurso filosófico, el *Tractatus* no debía quedar reducido a ser una muestra más del interés del empirismo lógico vienés por dejar sin más fuera de juego la reflexión filosófica en aras del único campo expresivo que puede concebirse con sentido, a saber, el de la doctrina físico-natural.

Los sinsentidos del *Tractatus*, en definitiva, cumplirían así una función precisa, la de dejar apuntada de algún modo la realidad indecible de lo radicalmente filosófico, de lo «místico»: aquello que, si tuviera en sí mismo sentido, constituiría el objeto del discurso filosófico. Un discurso que, por ello, ha de refugiarse en el silencio de lo inefable.

III

Lo grave del caso es que interpretaciones de este tipo abonan la sospecha de si aquel buscar dar pábulo a la capacidad filosófica del *Tractatus* como apunte de lo ético (en lo que se vendría a resumir lo metafísico) a través de lo inefable, no se deja confundir por aquello a lo que haría referencia expresa el último Wittgenstein, a saber, que sus explicaciones resultaban difíciles porque trataban de decir algo radicalmente nuevo pero a lo que estaba aún adherido «el cascarón de lo viejo». Se trata entonces de cerciorarnos de algún modo de si aquellas interpretaciones no vienen a ser un olvido expreso de lo que el *Tractatus* 5.02 advierte acerca de no confundir los argumentos de las funciones con los índices de los nombres. Y es que, en efecto, al querer aludir al «silencio de (o ante) lo inefable», no debemos dejarnos llevar a pensar apresuradamente que «lo que no puede ser dicho» sea en sí mismo un índice y una descripción de lo inefable-inexpresable, sino que resulta ser un argumento de la función «el silencio de x», pero no porque *x* quede aquí aludido o mentado sino justamente porque x es lo in-expresable (inefable), lo que desde de sí mismo muestra que es un sinsentido.

Si, en el *Tractatus*, «sentido» quiere decir «hecho posible», la oración verdadera tiene sentido en la medida en que es capaz de mostrar cómo son las cosas y en la medida en que dice que las cosas son así. A su vez, la oración falsa tiene sentido porque muestra un hecho posible, por más que no muestre la cosa tal como es efectivamente. La oración

con sentido (*sinnvolle*), en definitiva, muestra ese sentido, su sentido (4.022). Pero es también el caso que hay oraciones que no dicen nada acerca de la realidad, que no muestran ningún hecho posible, de tal manera que sus condiciones mostrativas (representativas) del mundo se anulan recíprocamente porque no se encuentran mostrativamente (representativamente) relacionadas o vinculadas con la realidad.

De este modo, si las tautologías y las contradicciones no muestran ningún hecho posible ni dicen nada de la realidad, es porque lo único que muestran es a sí mismas, es decir, que son tautologías y contradicciones (6.127), compatibles o bien con todo posible estado de cosas o bien con ninguno: en definitiva, (no) dicen nada (5.43) y, por ello, son carentes de sentido (son *sinnlos*) y de condiciones de verdad (lo que permite a Wittgenstein oponerse al convencimiento de Frege y de Russell de que la prueba lógica sea fuente de conocimiento toda vez que, siendo el campo de lo lógico un conjunto de tautologías, cualquiera de las tautologías lógicas se hace prueba de sí misma, sin que tener nada que ver con la prueba suministrada por el conocimiento del mundo, por lo que la lógica de los hechos no puede ser representada: 5.43).

Por más que carezcan de sentido, tautologías y contradicciones «pertenecen al simbolismo, del mismo modo que «0» pertenece al simbolismo de la aritmética» (4.4611). Por el contrario, las oraciones incapaces de quedar simbólicamente encuadradas, ya no carecen simplemente de sentido; son sinsentidos (*unsinnig*). Y es que, por ser el símbolo cualquier parte de la oración que caracteriza su sentido (3.31), el símbolo resulta ser lo esencial para el sentido que pueda tener una oración dada, por lo que el símbolo es la unidad lógica que tienen en común las oraciones con sentido (3.31), mientras que lo que en el símbolo es sensorialmente perceptible es el signo (3.32). De ahí que no hemos de caer en las trampas que nos tiende el lenguaje ordinario, donde con frecuencia se confunde lo concerniente al símbolo y al signo.

Conviene insistir en esto, acudiendo al ejemplo propuesto por el propio Wittgenstein (3.323): si decimos: «Verde es verde» y «Verde» es aquí un nombre propio («señor Verde»), mientras que «verde» es un adjetivo, en el lenguaje ordinario podremos estar usando un mismo signo («verde»), pero no así en el lenguaje lógico, donde la oración en cuestión opera con signos diferentes: «Verde» (V) y «verde» (v). Pero no nos pararemos aquí, sino que hemos también de tener en cuenta que, desde aquella perspectiva lógica, podemos estar igualmente poniendo en juego símbolos diferentes en función del uso que se haga del signo «es». En el signo oracional «Verde es verde», en efecto, pode-

mos simbolizar la relación copulativa entre concepto y objeto en «alguien llamado Verde es verde» o la relación de identidad entre objetos en «alguien llamado Verde es alguien llamado verde» o la relación de co-extensionalidad entre conceptos en el caso de «(el color) verde es (el color) verde».

Pero podemos acudir también al caso de una oración en la que a un signo dado no le haya sido conferido absolutamente ningún significado. Si decimos con Wittgenstein (5.4733) que «Sócrates es idéntico» y a «idéntico» no le hemos dado ningún significado como adjetivo (al contrario de lo que ocurría con «Verde es verde»), se nos hace radicalmente imposible en este caso reconocer el símbolo en el signo porque se nos escapa qué sentido pueda tener «Sócrates es idéntico» no estando tomado «idéntico» como adjetivo, con lo que no podemos establecer el sentido que pudiera tener el símbolo de un signo oracional tal. En palabras del *Tractatus* (3.326), «para reconocer (*erkennen*) el símbolo en el signo, hay que fijarse en su uso con sentido (*sinnvollen Gebrauch*)».

Las consecuencias que han de extraerse de aquí han sido explicitadas en la lectura que del *Tractatus* ha hecho Conant, subrayando que, teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, reconocemos (*erkennen*) un sinsentido (*Unsinn*) justamente en la medida en que reconocemos que una oración dada es mero signo que no simboliza, que no le hemos conferido un apropiado instrumento de simbolizar. Una oración que meramente carece de sentido (*sinnlos*) no es necesariamente un sinsentido porque, como ocurre en el caso de las tautologías y de las contradicciones lógico-matemáticas, puede haberle sido conferido un método de simbolizar («pertenece al simbolismo») pero sin que ello baste a hacer de aquella oración un decir en sentido riguroso: estrictamente, «(no) dice nada»). Tautologías y contradicciones, careciendo de sentido, no dicen nada acerca de la realidad pero pueden ser expresadas en un lenguaje lógico-simbólico, cosa que no acontece en el mero sinsentido, en el que lo único que nos es dado reconocer es –justamente– que es sinsentido incapaz de toda sintaxis lógica correcta. Que no dice, ni puede decir, nada absolutamente.

Si, atendiendo a 4.003, el discurso filosófico consta, por lo general, de sinsentidos, el filósofo consecuente no buscará embarcarse en teorías ni tratará de elaborar doctrinas que traten de dar solución a los «problemas» filosóficos. Los problemas de este tipo son, simplemente, sinsentidos que no pueden decir, ni mostrar, nada. Lo inefable con lo que tiene que habérselas el filósofico no es, entonces, una posible re-

gión de objetos (transcendentales) a la que apuntaría el discurso filosófico, por más que este discurso no pueda expresar de modo ajustado lo transcendental. La filosofía por sí misma no apunta teóricamente a nada ni muestra teóricamente nada ni tampoco apunta a lo inefable (indecible, inexpresable) ni muestra lo indecible, sino que se reduce al mero quehacer (actividad) de reconocer que el propio discurso filosófico se mantiene en el ámbito mismo de lo in-decible, que no dice ni puede decir nada capaz de entrar en símbolo y que es, por ello, sinsentido.

La actividad filosófica consiste, en este caso, en llevar a «reconocer» (*erkennen*) que no hemos de ir más allá de «decir lo que se puede decir» (6.53), advirtiendo de no sobrepasar el ámbito de los signos oracionales que simbolizan con toda propiedad, el ámbito de los discursos físico-naturales. El quehacer filosófico resulta ser así una actividad esencialmente liberadora de los problemas estrictamente filosóficos (metafísicos, éticos,...) haciendo ver («elucidando»: *erläutern*) que no hay tales problemas puesto que nada puede decirse con sentido acerca de ellos. La función liberadora y elucidatoria de la filosofía estriba justamente en constatar que aquellos problemas son sinsentidos (4.003), carentes de cualquier posible respuesta *sinnvoll* (6.5). Y ello puede llevarlo a cabo la filosofía haciendo claro (*klar machen*) lo que es decible con sentido y, al hacerlo, «dará a entender lo indecible» (4.115) no porque podamos decir (con sentido) que la región de *lo* indecible sea y exista en sí misma sino simplemente constatando que pretender mostrar o apelar a lo *in*-decible filosófico es un sinsentido, de lo que no se puede en modo alguno hablar (*sprechen*) con sentido, porque el discurso de lo estrictamente filosófico (metafísico, ético, ...) nada simboliza y es incapaz por ello de ser dicho con sentido y de que se hable (con sentido) de él: *nicht aussprechen lässt* (6.421).

Y si bien está claro que, al hablar de este modo, se hace manifiesto (6.522) que se está hablando de *lo* indecible, de *lo* no que puede hablarse (*Unaussprechliches*), de *lo* «místico» (*Mystische*), no se está diciendo con ello que aquello indecible-místico sea algo en sí mismo a lo que la filosofía –al modo de la tradición filosófica de lo inefable-indecible– pueda aludir, mostrar o apuntar. Lo único que se está diciendo es que cualquier pretensión de hablar acerca de lo inexpresable-místico no pasa de ser un sinsentido, incluido aquí el sinsentido de la pretensión de aludir a la región de lo místico-indecible.

IV

En contra de las bienintencionadas interpretaciones que se han venido haciendo del *Tractatus*, el modelo de filosofía que aquí propone Wittgenstein es subsidiario de un método que nada tiene que ver con la tradición filosófica. El Wittgenstein del *Tractatus* no renuncia a la filosofía (no habría sido, por lo demás, el primero en hacerlo) sino que pone sobre el tapete de la filosofía un tipo y un método radicalmente novedosos y sin precedentes en el devenir histórico del acontecer filosófico, destinados a subrayar el carácter elucidatorio del quehacer filosófico no en función de un determinado componente doctrinal, teórico, sino buscando hacer de la elucidación (*Erläuterung*) filosófica la constatación de que pretender ir más allá de lo que se puede decir con sentido nos pone irremediablemente ante el sinsentido, algo que, desde los planteamientos wittgensteinianos del *Tractatus*, poco o muy poco tiene que ver, sin embargo, con las propuestas humeanas del pasado o con las vicisitudes de las prupuestas neohumeanas más recientes.

Al filósofo wittgensteiniano conformado al modo del *Tractatus* no le es dado, en efecto, apelar a contenidos que enseñar ni que mostrar. Ha de reducirse a poner de manifiesto cómo (*nachzuweisen*) el discurso estrictamente filosófico en su acepción tradicional (el referido a lo metafísico, lo ético, ...) es incapaz de elaborar signos oracionales que simbolizan, por lo que irremediablemente está condenado a no dar significado a los signos empleados. La elucidación filosófica consiste en dejar claro y en reconocer (*erkennen*) el esencial sinsentido de *lo* filosófico, lo que no puede por menos de resultar radicalmente insatisfactorio a todos los que, en mayor o menor grado, estén acostumbrados a confiar en el mensaje filosófico. Como el propio Wittgenstein reconoce paladinamente, la actividad filosófica descrita al modo del *Tractatus*, sumiría en honda insatisfacción a aquellos *otros* «que no tendrían la sensación de que les estuviéramos enseñando filosofía» y que se sentirían profundamente desconcertados ante el método propugnado por el *Tractatus*, por más que «*tal método* sería el único estrictamente correcto» (6.53).

Podemos volver ahora a la cláusula final (6.54) del *Tractatus*, de la que hacíamos mención al comienzo de nuestras reflexiones. Si nada hay en la filosofía que pueda ser enseñado ni mostrado, nada hay que comprender en la filosofía. De ahí que Wittgenstein ponga fin al *Tractatus* reclamando no que se comprenda lo que allí dice el autor, sino que se comprenda (*verstehen*) al propio Wittgenstein. Comprender al

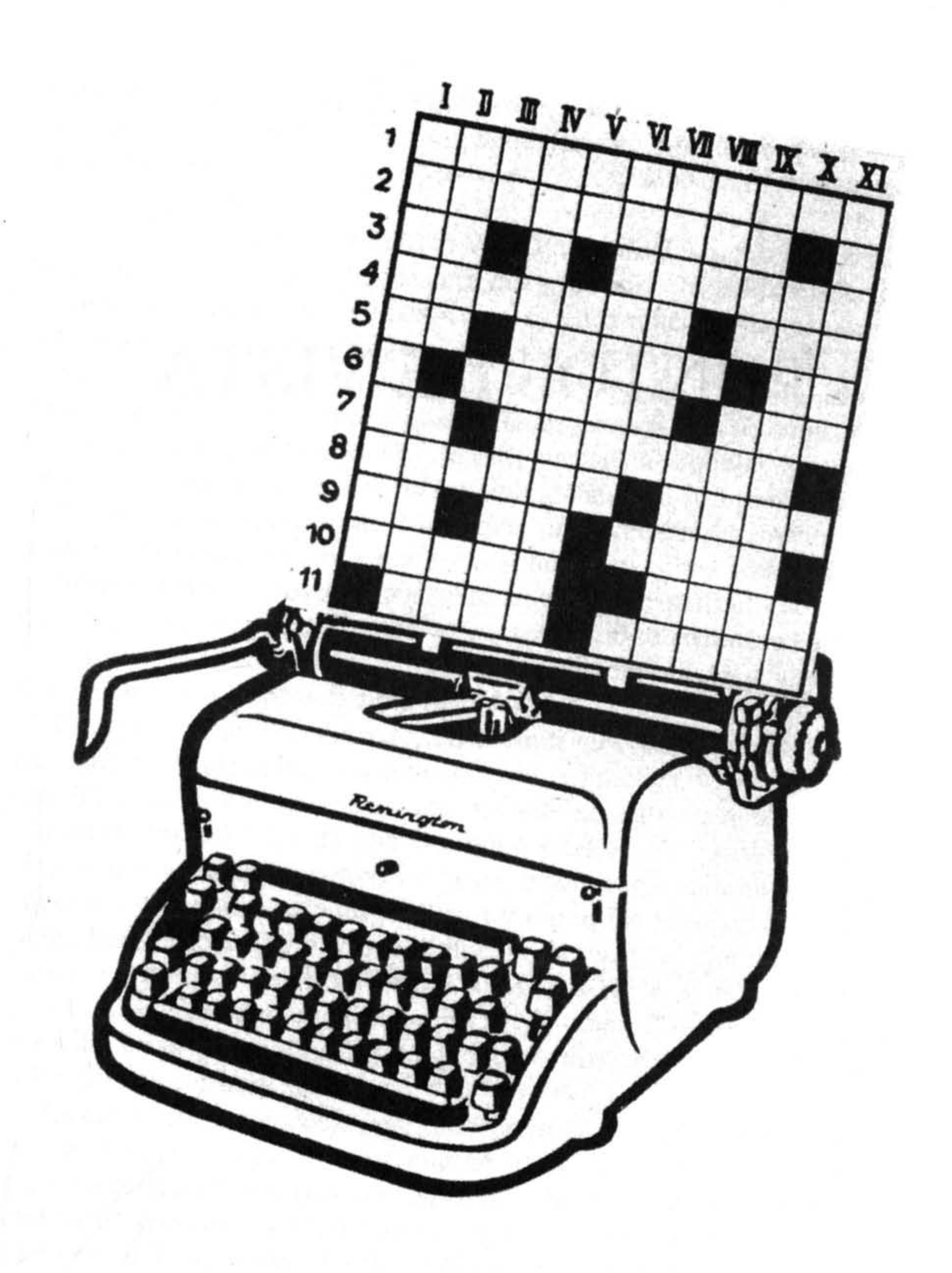
Wittgenstein del *Tractatus* significa reconocer (*erkennen*) que lo que de filosófico dice el *Tractatus* no puede ser sino sinsentido que nada puede decir en absoluto (reconocer que se ha usado una escalera que hay ahora que tirar).

Pero el caso es que con ello el Wittgenstein del *Tractatus* ni está renunciando a subirse a la escalera del sinsentido filosófico ni está dejando de invitar a los demás a que se encaramen a una escalera tal, en sintonía con los pensamientos del propio Wittgenstein. Así lo advierte él mismo al dar comienzo al *Prólogo* del *Tractatus*, donde queda desde el principio expuesta la trayectoria que sólo encuentra final cumplido en 6.54, dando cuerpo a aquella peculiar arquitectura del *Tractatus* en la que inicio-final no son puntos definidos de una trayectoria lineal sino que, por lo contrario, se interpenetran, retroalimentándose entre sí: «quizá este libro sólo puedan comprenderlo aquellos que por sí mismos hayan pensado los mismos o parecidos pensamientos a los que aquí se expresan. No es éste, pues, un libro de texto. Habrá alcanzado su objeto si logra satisfacer al que lo leyera comprendiéndolo».

Comprender el *Tractatus* es, en definitiva, comprender a su autor, introduciéndose en y participando de la práctica de los sinsentidos filosóficos, siendo conscientes de que se trata de auténticos y radicales sinsentidos y de que si alguna satisfacción puede proporcionar el quehacer filosófico es la de reconocer el sinsentido que supone tratar de dar respuesta a los (inexistentes) problemas filosóficos. Pero no por ello hay que renunciar, sin más, al ejercicio de lo filosófico porque, como advertiría años más tarde el Wittgenstein de *Cultura y valor*, «no temas hablar sinsentidos. Pero debes prestar atención a tus sinsentidos». Y es que «nuestros más grandes sinsentidos pueden ser muy sabios».

La cuestión es, entonces: ¿por qué conformarse meramente con los sinsentidos del *Tractatus* y por qué no tratar de comprender a Wittgenstein acudiendo a playas más espaciosas de lo filosófico, aunque sin olvidar el aviso del *Tractatus* acerca de no quedarse instalados en las escaleras de la tradición filosófica? Acaso lo que convenga sea no perder de vista la no poco trivial –en apariencia, cuando menos– afirmación del Wittgenstein de 1941 de que el lenguaje filosófico está condenado a quedar deformado por tener que usar zapatos demasiado estrechos. Por aquel entonces, Wittgenstein estaba ya, sin embargo, en disposición de admitir que no por eso el filósofo había de tirar sus zapatos y quedarse –sin más– descalzo.

PUNTOS DE VISTA


I II III IV V VI VII VIII IX X XI
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Remington

«Caso»: golpe de Estado en Chile. La revolución interrogada

Pablo Bardauil

1. La revista *Crisis* y la apuesta revolucionaria del 1973

El nacimiento de *Crisis*, en mayo de 1973, acontece en ocasión de una fiesta: el fin de la dictadura militar de Lanusse y el regreso del peronismo al poder después de casi veinte años de proscripción. El día 25 la celebración alcanzaba su punto culminante: junto con la asunción de Cámpora, los trescientos setenta y un presos políticos de la dictadura eran liberados de las cárceles. Por un instante fugaz, los límites entre espectadores y espectáculo parecían abolirse. Gobernantes y gobernados, presos y funcionarios, eran participantes de una efervescencia común.

Mayo de 1973 fue una fiesta en la recepción de *Crisis:* una revista que apostará a aquella alianza entre cultura y política que ya desde fines de los años cincuenta los intelectuales argentinos venían promoviendo desde *Contorno* y uno de cuyos momentos máximos había sido, en 1968, aquella experiencia conocida con el nombre de *Tucumán Arde*.

Sobre la euforia la revista recogerá diversas opiniones. Los observadores latinoamericanos, que confían en la repercusión de los sucesos argentinos en el resto del continente, serán los más entusiastas. Dirá el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro:

> «A lo que acabamos de asistir en estas últimas semanas fue a la *creación* [...] de la nación argentina. [...] En este momento en que la Argentina tiende a marchar para crear una estructura de poder coherente con el deseo de la población y hay una fluidez entre la voluntad de los más y la postura de los que mandan [...] es llamada [...] a representar *un papel extraordinario* [...] no sólo internamente: es el desafío que se plantea al peronismo internacionalmente» (*Crisis* I, mayo de 1973, p. 63) [salvo aclaración al respecto, todos las *cursivas* del presente artículo son mías]

Más precavidos, aunque no por ello menos expectantes, los analistas argentinos llamarán la atención sobre los escollos que el nuevo gobierno todavía tiene que enfrentar. Unos y otros, sin embargo, no

dudarán en encuadrar los hechos dentro de una ley. En el siguiente comentario del periodista Rogelio García Lupo se alude a ella:

> «[...] los vencedores de la contienda electoral cometerían un error si llegaran a asignarle a la designación de Cámpora otro sentido del que tiene: *una tregua en la larga lucha del pueblo argentino con los intereses económicos internos e internacionales que lo sofocan y le impiden manifestarse plenamente.*» (II, abril de 1973, p. 63)

Si es cierto que, desde la antigüedad, el abismo que existe entre los acontecimientos históricos y el discurso de la historia ha llevado a los historiadores a intentar definir las leyes que permiten explicar los hechos «reales», propongo pensar la recepción de *Crisis* de los «sucesos argentinos» como la voluntad de encuadrarlos en una ley general de la cual estos serían su expresión, su corroboración evidente. Como la voluntad de incluirlos en el marco de una serie no-contingente que en Latinoamérica se habría iniciado en 1959 con la revolución cubana y continuado en 1970 en Chile con el acceso del socialismo al poder, en África con los movimientos de liberación contra el imperialismo inglés, francés y portugués y en China con la «revolución cultural» impulsada por Mao-Tse-Tung[1]. ¿Podría esbozarse de esa ley un dibujo a la vez lo suficientemente general que pudiera contener el abanico de opiniones consignadas y a la vez lo suficientemente específico que pudiera permitirnos comprender su funcionamiento?

Un cotejo de las distintas opiniones permitiría detectar un conjunto de reglas que se repetirían a lo largo de todas ellas de un modo axiomático y que estarían pautando el funcionamiento de esa ley. Tres me parecen las más importantes. Las pongo en evidencia con una cita de Juan Perón, cuya opinión tuvo en la formación de las expectativas de *Crisis* una gravitación fundamental:

> «[...] el capitalismo [...] está *luchando* por no ceder, como los señores feudales *lucharon* con la Revolución Francesa; también para no ceder. Pero indu-

[1] *«Nuestra liberación es* inseparable *de la* Liberación Continental. *¿Debemos coordinar también esta lucha con la de* Asia y Africa*? ¿Es esta lucha del Tercer Mundo la que puede* universalizar *la liberación del hombre?» (I, 44). La pregunta pertenece a un reportaje realizado a Juan Perón por Fernando Solanas y Octavio Getino en el marco de la experiencia cinematográfica que en 1971 ambos habían realizado para el grupo «Cine Liberación». Dicho reportaje, que va a ser reproducido en el primer número de la revista «en la convicción de que tanto la experiencia cinematográfica como la palabra del dirigente justicialista* son de singular importancia» *(43), parece un buen termómetro de las expectativas d· la mayoría de los intelectuales que escriben en* Crisis *en 1973.*

dablemente, los acontecimientos históricos [...] nos están llevando a esa *evolución* que ya es *insoslayable* y que en las tres cuartas partes del mundo ya las han aceptado» (I, 47)

a) La cita de Perón coincidiría con la de García Lupo en señalar a la lucha como motor de la historia. Lucha entre dos clases o fuerzas antagónicas: una, subordinada, que pugna por avanzar en sus conquistas; otra, dominante, que no quiere ceder en sus privilegios[2].

b) La historia sería susceptible de ser dividida en grandes períodos entre cada uno de los cuales existiría una evolución, un progreso histórico que –aunque desigual y contradictorio– sería «insoslayable»[3] Marx: «Merced al rápido *perfeccionamiento* de los instrumentos de producción y al constante *progreso* de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras» (*op. cit.* 68).

c) La tercera regla se deduce de la anterior. La evolución histórica tendría como destino inevitable la revolución, punto de in-

[2] *«La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días* es la historia de la lucha de clases. *Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra:* opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta» *(Carlos Marx y Federico Engels:* Manifiesto Comunista, *Buenos Aires, Pluma, 62-63).*

[3] *Perón, en el mismo reportaje: «[el capitalismo] ha hecho un sistema que, no podemos negar, ha hecho* avanzar *al mundo de una manera extraordinaria. Especialmente en el aspecto científico y técnico. Pero los pueblos [...] se dan cuenta de que se ha avanzado* a costa de un tremendo sacrificio de los pueblos» *(I, 47). Según Jacques Le Goff , en su texto* Pensar la historia *(Barcelona: Paidós, 1991), el concepto de progreso en el discurso histórico tendría su auge en el siglo XIX a la luz de la expansión del capitalismo, los «éxitos» de la revolución industrial y los descubrimientos científicos y técnicos. Pero habría encontrado un impulso fundamental con la aparición de* El origen de las especies *(1859), de Charles Darwin. Desde entonces, y hasta la primera guerra mundial, historiadores tanto liberales como socialistas e incluso marxistas se esforzarán por definir las leyes que rigen el progreso histórico. Marx, por ejemplo, sostenía que en la historia habría una evolución doble: a) un ascenso en el nivel de la base, en la medida en que el hombre adquiere un dominio cada vez mayor sobre la naturaleza; b) un ascenso en el nivel de la superestructura, en la medida en que en la etapa burguesa las clases subordinadas van tomando cada vez mayor consciencia de su alienación respecto de sí. Ese doble proceso permitió creer a Marx que la historia se encaminaba en un mediano plazo hacia una* crisis revolucionaria *luego de la cual sobrevendría una nueva etapa en la que se constituiría un modo de existencia comunista. Las secuelas de la guerra y, sobre todo, la crisis económico-financiera mundial de 1929 pondrán fin al mito de la prosperidad. A partir de 1930 –y, todavía más, después de la segunda guerra mundial– el concepto de progreso entrará, según Le Goff, en una crisis permanente. No obstante ello, en las concepciones de historia que pueden relevarse en* Crisis *la idea –crítica– de progreso sigue siendo, según puede verse en la cita de Perón, dominante.*

flexión hacia una etapa final en donde habría una conciliación de los antagonismos y en la cual los intereses particulares coincidirían con los intereses colectivos[4].

2. «Caso»: golpe de Estado en Chile. La revolución interrogada

Si la renuncia de Cámpora e inmediata candidatura de Perón fortalecieron en la recepción de *Crisis* las expectativas revolucionarias, el golpe de estado en Chile el 11 de setiembre de 1973 –doce días antes de las elecciones generales– resultó un balde de agua fría a la euforia, a las esperanzas (latinoamericanas) puestas en juego. El primero de los artículos que *Crisis* dedica al golpe de Estado se titulará: «Informe sobre Chile: *esperanza*, crimen y *caída*».

Propongo pensar el golpe de estado en Chile como un «caso». En su texto *Formes simples* (París: Col. Poétique, du Seuil, 1972), André Jolles postula al «caso» como una forma cuya tradición podría remontarse por lo menos hasta la casuística o teología moral de la que se sirvió la Iglesia católica a fines del siglo XVI para enseñar a los feligreses, a partir de una serie de ejemplos particulares, sus obligaciones doctrinarias.

En la perspectiva de Jolles el «caso» sería un conjunto constituido, de un lado, por una norma o ley que una serie de ejemplos corroborarían y, del otro, por un ejemplo que no solo la contradice sino que, además, pondría en entredicho su validez. En el «caso» un nuevo ejemplo tendría la capacidad de interrogar el valor de una determinada norma, sea esta de orden moral –como en la religión–, jurídica –como en el derecho– o histórica –como en el ejemplo que intento tratar aquí.

¿Por qué Chile constituiría un «caso»? Porque pone en entredicho la vigencia de una ley que una serie de ejemplos «felices» corroboraban y los sucesos argentinos volvían a confirmar: el destino inevitable de la revolución en Latinoamérica (o, por lo menos, su acaecimiento inminente). Y algo más grave todavía: el destino del propio proceso revolucionario, si es cierto que este es inescindible de la suerte de la revolución en el resto del continente.

[4] *Perón, sobre la nueva etapa revolucionaria: «El hombre podrá independizarzse, solamente, en una* comunidad organizada. *Donde cada uno haga lo suyo,* realizándose dentro de la comunidad que también se realiza» *(I, 47).*

Más aún cuando los procesos chileno y argentino presentaban coincidencias notables. No sólo porque en Chile, a diferencia de Cuba, el socialismo había accedido al poder por la vía democrática sino también porque el gobierno chileno se había adelantado al argentino con un cúmulo de medidas largamente ambicionadas por la izquierda en nuestro país: la reforma agraria y la nacionalización de las industrias estratégicas deberían destacarse entre las más relevantes.

3. «Venid a ver la sangre por las calles»

¿Pero cómo se hicieron discurso, en *Crisis*, los acontecimientos chilenos? ¿Cómo se escribió, en ella, la historia del golpe de Estado? El verso de un poema sirve de título al segundo artículo que la revista dedica al «caso» Chile. Un verso, «Venid a ver la sangre por las calles», extraído de la *Tercera residencia* (Buenos Aires, Losada, 1961: 47) del chileno Pablo Neruda. Yo quisiera servirme de él para pensar dos cuestiones cruciales: i) cómo debería tratarse el problema de la representación de los hechos «reales» en los discursos que la revista puso en obra a propósito del golpe de Estado; ii) hasta qué punto es posible pensar una especificidad del discurso periodístico y cuáles serían los efectos de tal consideración sobre el presente análisis.

El paralelo que se establece entre el poema de Neruda y el golpe de Estado en Chile resulta casi evidente: si «España en el corazón» en un himno a la resistencia franquista, a los héroes de la guerra civil, el segundo artículo que la revista dedica a Chile parece, además de la certificación de la existencia de una resistencia (cuestión sobre la que volveré más adelante), un homenaje a las víctimas del golpe de Pinochet.

Pero la referencia oblicua al texto de Neruda alerta sobre otra cosa. Fundamentalmente, en tanto que cita de otro texto, sobre una espesura. Un análisis del modo en que el golpe de Estado en Chile fue «escrito» en *Crisis* debe tener en cuenta que el discurso periodístico no es un medio cristalino, transparente, de representar «lo real». Que el discurso periodístico –como el literario– no representa nada, si por representar se entiende hacer presente en el discurso algún tipo de «realidad». Esa fue la ilusión del realismo que, en su naturalización de las técnicas narrativas, no hacía otra cosa que observar a rajatablas el precepto de Platón para el arte que encontraba en la *mímesis* su carácter esencial.

En la narración de los acontecimientos chilenos –propone la cita de Neruda– la referencia puede, también, perturbarse. Puede no ser otra cosa que otro texto que, a su vez, ha de remitir a otros. Un poco antes, en la Argentina, la revista *Primera Plana* había hecho de esta posibilidad uno de los pilares de su impronta modernizadora en el discurso periodístico de la década del sesenta[5].

Esta capacidad citacional que es posible registrar en el discurso periodístico, sin embargo, no parece que le sea específica. Desde mucho antes que este, viene siendo explotada no sólo ya por la literatura, sino también por otros discursos como el de la historia y la filosofía. A tal punto que se la ha llegado a considerar como condición de existencia de la escritura misma[6]. Si a ello se le agrega que es un texto literario –y no periodístico– lo citado en el presente ejemplo, la pregunta que se impone es bajo qué criterios es posible distinguir discursos que ya no sólo comparten capacidades similares sino que, además, cuestionan toda pretensión de separación tajante al entrecruzarse, al extenderse uno en el otro continuamente.

Naturalmente, no se trata aquí de disimular las diferencias evidentes que, históricamente, es posible detectar entre los discursos mencionados. Pero si, por un lado, tal distinción es necesaria y conveniente (y los criterios son siempre institucionales: modos de producción, recepción y circulación de los discursos en un momento determinado; estatus «jurídico» de los textos en una época dada, etc.), lo que parecen poner de manifiesto los discursos sobre el golpe, por el otro, es la necesidad de reinscribir esas diferencias en un concepto más amplio de discurso: en el interior de una textualidad o discursividad generales.

La ventaja de una reinscripción tal me parece doble. En primer lugar, porque será sólo en la medida en que se abandone la pretensión de una definición específica del discurso periodístico que, en contrapartida, se podrá hacer reingresar en el análisis aquellos elementos retóricos que, para narrar el golpe de Estado, la revista tomó explícitamente «prestados» de otros discursos. O para decirlo con mayor propiedad, de «restos genéricos» de los que otros discursos se han servido para na-

[5] *Cf. Alvarado, Maite y Renata Rocco-Cuzzi: «"Primera Plana": el nuevo discurso periodístico de la década del '60». En* Punto de Vista *22, diciembre, 1984: 27-30.*

[6] *«Todo signo, lingüístico o no lingüístico [...] puede ser* citado, *puesto entre comillas [...] Esta* citacionalidad, *esta duplicación o duplicidad, esta iterabilidad de la marca no es un accidente o una anomalía, es esto [...] sin lo cual una marca no podría siquiera tener un funcionamiento "normal".* ¿Qué sería de una marca que no se pudiera citar?» *(362). Derrida, Jacques: «Firma, acontecimiento y contexto». En* Márgenes de la filosofía, *Madrid, Cátedra.*

rrar. En particular, de la literatura (la «carta», en «Carta de un fusilado en Chile», XV, 54; la «novela de aventuras», en «Un encuentro con la resistencia chilena», XII, 74-78); pero también, entre otros, del discurso histórico (la «crónica», en «Esperanza, crimen y caída. Un antecedente», VI, 65) y el discurso político.

En segundo lugar, porque tratar a los discursos sobre el golpe como un precipitado de discursos genéricos de segundo orden dejará ver mejor no sólo ya la narración de los acontecimientos acaecidos como el efecto de un dispositivo retórico particular sino, sobre todo, los modos en que tal dispositivo, tal mixtura genérica, inciden y condicionan la representación de los «hechos» en la escritura. Es a esa retoricidad a la que tampoco escaparía el discurso histórico a lo que se refiere Hayden White cuando en su texto *Metahistoria* (México: Fondo de Cultura Económica, 1972) propone que las estrategias que los historiadores utilizan para explicar la historia estarían precedidas por una serie de elecciones no explícitas de carácter eminentemente poético y no «epistemológico» como parecerían preferir aquellos que propugnan por una historia «científica».

Por último, una aproximación como la propuesta permitirá, también, detectar las analogías que podrían establecerse entre los discursos que la revista puso en obra a propósito del golpe de Estado y otros «no-periodísticos». En la década del setenta, me parece, sería posible relevar un movimiento semejante al de *Crisis* en una producción que proviene de la literatura (aunque también –como ella– se niega a cualquier trazado estricto de límites): la narrativa de Rodolfo Walsh.

La narrativa de Walsh (a la sazón, colaborador asiduo de la revista), que a partir de *Operación masacre* inicia un viraje hacia una literatura «testimonial», frente a la pregunta cómo traducir los hechos reales en el orden del discurso responde con operaciones semejantes a las que realiza *Crisis* para pensar el golpe de Estado.

En ambas textualidades se produce un movimiento paradójico. Por un lado, tanto una como otra realizarían una serie de operaciones destinadas a disimular las distancias que existen entre los «hechos» tal como éstos se produjeron y la representación de esos hechos en el discurso. A menor disimetría –parecen coincidir– mayor garantía de que lo que se dice es verdad. Volviendo al segundo artículo que *Crisis* dedica a las víctimas del golpe, y con el objeto de asegurar una presunta inmediatez, allí no solo se va a buscar la información al mismo lugar en el que sucedieron los hechos sino que, además, la mediación periodística se adelgaza lo más posible para que los testimonios recogidos hablen por sí mismos: «[Los testimonios que aquí se reúnen] fueron reco-

gidos [...] por cronistas necesariamente anónimos. Son versiones directas de los acontecimientos que constituyen, hoy, el luto de Chile y de América Latina» (VII, noviembre de 1973, 68). De la misma manera, en un texto como *Caso Satanowsky* (Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1973) –cuya publicación va a ser objeto de una cuidadosa atención por parte de la revista– los testimonios *directos* de los implicados van a tener una importancia fundamental para el desarrollo de la investigación. Las transcripciones de conversaciones telefónicas y reuniones secretas, las declaraciones literales de los testigos implicados serán las pruebas fundamentales a las que recurrirá el narrador para revelar el crimen en cuestión. En uno y otro caso, no será accidental que todos los testimonios estén atravesados por las marcas de la oralidad. La reproducción mimética de la *voz* parecería ser la mejor garantía de la inmediatez entre el acontecimiento, lo que el testigo «presenció» y la inevitable mediación de su testimonio por la escritura.

Lo curioso de este pretendido acercamiento es que, en contrapartida, la representación de los acontecimientos en el discurso pueda ser sometida, también, a una «poetización» deliberada. La cita de Neruda es apenas la punta de un *iceberg* de la cual me sirvo para llamar la atención sobre aquellos restos genéricos que *Crisis* tomó prestados para narrar. Restos genéricos, también, presentes en los textos de Walsh. Nueva coincidencia: aquellos tropos y figuras a los que tanto uno como otro recurren para representar los hechos en la escritura estarían tensionados por un género dominante que sería capaz de contener a cada uno de esos «restos» como una de sus partes: el género policial.

4. El «caso» Chile como novela policial

¿Cuales podrían ser las razones de esta coincidencia? Una me parece fundamental: ambas producciones discursivas, al igual que la novela policial, tienen en el crimen un objeto privilegiado de la narración.

Un crimen, el del presidente de la Nación, es aquello que abrirá los discursos de *Crisis* sobre el golpe cuyo primer artículo se titulará, precisamente: «Informe sobre Chile: esperanza, *crimen* y caída». Un crimen que anticipará los quince mil muertos que, a abril de 1974, ya habría dejado como saldo la dictadura de Pinochet[7].

[7] *«Numéricamente, el* putsch *del 11 de setiembre de 1973 puede resumirse así: 30.000 detenciones, 15.000 muertos, 25.000 estudiantes expulsados de las universidades, 200.000 desocupados». Cf.* Crisis *XII, 34 (citado de* L'Express *1177, p. 62).*

Llamo «novela del golpe de Estado en Chile» a aquellos discursos que *Crisis* puso en obra a propósito de dicho golpe de Estado queriendo con ello no disimular la «realidad» de unos «hechos» sino llamar la atención sobre el grado de ficcionalidad que es constitutivo del modo en que fueron relatados.

El enigma será, en ella –como en Walsh, como en la novela policial–, un tropo fundamental. Propongo pensar la novela del golpe como la búsqueda de una respuesta a tres enigmas o interrogantes básicos:

a) *El enigma en torno de la muerte del presidente.* El primer enigma que *Crisis* buscará revelar será aquel que atañe a la muerte de la víctima principal. ¿Allende se suicidó o lo asesinaron?

> «El presidente Salvador Allende se *suicidó* en las primeras horas de la tarde disparándose un *balazo en la boca*, poco después de que las fuerzas sublevadas le intimaran su rendición. Un fotógrafo del diario 'El Mercurio', conducido por efectivos militares hasta el segundo piso de la Moneda [...], dijo haber observado que en la antesala del comedor yacía el *cuerpo de Allende, inclinado sobre un sofá y en medio de un gran charco de sangre*» (*Clarín* 12/09/1973) [subrayado en el original]

El enigma de la muerte del presidente va a ocupar, básicamente, los primeros «capítulos» de la novela. Contra la versión «oficial» –y vigente aún hoy– del suicidio, *Crisis* emprenderá una investigación destinada a demostrar que la muerte de Allende constituye un asesinato.

Para ello, sugestivamente, abrirá el primero de los capítulos referidos al golpe con una estrategia que en la novela de enigma es fundamental: el ordenamiento cronológico de los «hechos» previos al crimen. El movimiento de dicha cronología es similar al de la transcripción «directa» de los testimonios de las víctimas del golpe. Si, por una parte, en el «Informe sobre Chile» toda mediación periodística, toda marca de subjetividad, se reduce al máximo de un modo tal que son los «hechos» los que parecen hablar por ellos mismos («1969. 21 de octubre. Alzamiento del regimiento motorizado de Tacna, en Santiago, con la dirección del general Roberto Viaux Marambio», VI, octubre de 1973, 64), es preciso reconocer, por la otra, que el sentido de tales hechos solo puede extraerse a partir de la relación que cada uno de ellos mantiene con todos los otros con los que entran en conexión, esto es, a partir del modo en que han sido engarzados, encadenados,

yuxtapuestos con los restantes. Un encadenamiento no dado sino construido y que, contra la hipótesis del suicidio, tiene por objeto no sólo probar el asesinato de Allende (la alta improbabilidad de su suicidio) sino, al mismo tiempo, poner en evidencia los principales sospechosos de haberlo cometido (aquellos sectores que, afectados en sus intereses, vienen conspirando contra el gobierno socialista incluso antes de la asunción del presidente). Lo irónico de la cronología (y lo que acentúa su carácter de constructo) será que semejante demostración, todavía, no podrá ser otra que una deducción lógica. Los sospechosos del crimen se han ocupado de ocultar y tergiversar las pruebas del delito acaso para siempre. Hortensia Bussi, viuda de Allende: «[...] me dijeron que [el cadáver] tenía muchos balazos en el estómago y en el pecho. A mí no me dejaron verlo. Todo fue hecho en secreto para que nadie lo viera» (VI, 67).

Podría establecerse una conexión entre el modo en que *Crisis* «resuelve» el enigma de la muerte de Allende y el método utilizado por el célebre detective Sherlock Holmes para revelar los crímenes en las novelas de Conan Doyle. Aquel método que Holmes llama «razonamiento hacia atrás» y que, según Thomas y Jean Umiker Sebeok, en *Sherlok Holmes y Charles S. Peirce: el método de la investigación* (Barcelona, Paidós, 1994), podría emparentarse con aquello que Peirce llamó abducción o retroducción. En la óptica de Sebeok, el razonamiento de Holmes tendría como punto de partida siempre una *hipótesis* o *conjetura* (a la cual se llegaría intuitivamente al cabo de la observación minuciosa de todos los detalles vinculados al crimen) y solo en un segundo lugar deduciría hacia atrás los acontecimientos que fueron necesarios para que los hechos se desencadenen según lo hicieron. De la misma manera, uno podría decir que *Crisis* parte de una conjetura inicial que es –contra la hipótesis del suicidio– que Allende fue asesinado y que la cronología no constituye otra cosa que una deducción hacia atrás, a modo de *racconto*, de la cadena de acontecimientos que fueron previos al crimen y que condujeron «necesariamente» a su perpetración. El hecho de que la mayoría de las pruebas inductivas del crimen sean esgrimidas *a posteriori* de la revelación del enigma es una buena prueba de que la revista parte de una hipótesis incluso antes de someterla a comprobación alguna. Un testimonio un mes posterior: «La información que circulaba en torno a la muerte de Allende era bastante concreta. Supe que uno de los médicos que le hizo el examen autópsico pudo constatar que su cuerpo tenía *no menos de 70 impactos de bala* [...] Esto, evidentemente, echa por tierra toda pretensión de la Junta de que el Doctor Allende se hubiera suicidado [...]» (VII, 69-70).

b) *El enigma en torno a las restantes víctimas*. Probado el asesinato de Allende, un segundo enigma concentrará la atención de la novela del golpe: aquel (o aquellos) que se abre(n) en torno de las víctimas de la contrarrevolución. ¿Cuántos son los muertos? («Un médico [...] me contó que la noche del martes 11 tuvo que firmar *cerca de quinientas actas de defunción*», 11); ¿cuál es el destino de los fusilados? («Un camarógrafo del canal 13 me contó que había visto un barco cargado de cadáveres; eran cientos de cuerpos amontonados *que iban a ser lanzados al mar*», 70); ¿existen en Chile campos de concentración? («[...] una de las principales preocupaciones de la Junta [...] fue levantar un gran campo de concentración. [...] *no hay que descartar la posibilidad de que ese campo que piensan construir* –a lo mejor ya se está levantando– *aparezca en cualquier momento*», 72) [todas las citas, *Crisis* VII]

Pero si estos interrogantes vienen a agregarse al interrogante central, el interés de *Crisis* no estará puesto tanto en descubrir a un asesino que ya se ha desenmascarado como en denunciar la impunidad con que lleva adelante sus actos delictivos. En un mundo donde el propio presidente puede ser asesinado impunemente, en un país donde la sociedad en su conjunto está en peligro, de lo que se trata es de suplir el rol de una justicia que falta.

Muchas de las narraciones que *Crisis* esgrimirá para probar tanto el estado de indefensión de las víctimas como la impunidad de los asesinos parecerían, curiosamente, estar construidas según un modelo que es familiar a la novela policial negra que surge en los Estados Unidos en las primeras décadas de este siglo. Como en «Los asesinos», de Hemingway, como en las novelas de Dashiell Hammett, la sociedad chilena será descripta como aquella en cuya calma forzada y aparente la violencia irrumpe en el momento menos esperado. La frialdad –típica de la serie negra– con la que se describe el asesinato que sigue no tiene otro objeto que acentuar la atrocidad del crimen:

> «En vísperas de Navidad, un muchacho de 22 años entró a una zapatería en el centro de Santiago y pidió que le mostraran un par de mocasines. Se los trajeron, se los puso para probárselos y en un momento de descuido de quien lo atendía, salió corriendo a la calle. [...] Entonces, un individuo que caminaba por la calle Ahumada [...] se dio vuelta *con toda calma*, sacó un revólver y disparó certeramente en la nuca del muchacho que corría, matándolo en forma

instantánea. La gente que presenció este *frío* crimen se indignó y rodeó al asesino intentando lincharlo. Sin embargo, a los pocos minutos llegó un vehículo policial, el individuo en cuestión mostró una tarjeta y se fue *tranquilamente* con los policías. [...] Obviamente, era un agente de la DINA, policía secreta de Pinochet, que viste de civil y tiene *licencia para matar*» (XXXVI, abril de 1976, 13)[8].

c) *El enigma en torno del destino de la revolución.* Pero, de los enigmas planteados, el que *Crisis* buscará responder centralmente es aquel que compromete al propio destino revolucionario. El golpe de Estado en Chile, ¿pone en cuestionamiento la revolución en Latinoamérica?

Tres son las respuestas que, básicamente, encontrará este interrogante. Las dos primeras casi se superpondrán la una a la otra. La tercera sólo tendrá lugar cuando aquellas se hayan extinguido completamente.

i) El golpe de Estado, que no pone en juego el destino inevitable de la revolución, insiste en recordar la evolución dialéctica de la historia. La misma cronología cuyo objeto era demostrar el asesinato del presidente sirve para dar cuenta del modo en que *Crisis* respondió inicialmente al problema del destino de la revolución en Latinoamérica. El informe, que comienza con la historia de los levantamientos militares que jaqueaban al gobierno socialista incluso antes de la asunción de Allende, se cierra con los alzamientos populares que habrán de enfrentar al golpe de Pinochet.

Para los primeros capítulos de la novela los sucesos chilenos no harán sino corroborar aquella concepción de la historia según la cual la lucha entre fuerzas antagónicas, con sus consecuentes avances y retrocesos, es el motor fundamental de la evolución. *El golpe de Estado, que no pone en juego el destino de la revolución, insistirá, en cambio,*

[8] *Los artículos que* Crisis *dedica al golpe de Estado están plagados de episodios sangrientos. Pero no siempre se los relatará con la misma frialdad. La siguiente descripción del asesinato del músico y cantante Víctor Jara, por ejemplo, no está exenta de cierto melodramatismo: «Víctor Jara, una de las principales voces de la canción chilena, fue asesinado en los camarines del Estadio Chile. Los militares le habían destrozado las manos a golpes de culata, porque Víctor Jara encendía el ánimo de los presos cantando y batiendo palmas. Lo tirotearon en las piernas y lo dejaron desangrarse. "Cantá ahora", le decían, "a ver si ahora cantás"». (IX, 32).*

en recordar que el devenir histórico es dialéctico. «Triunfa la *conspiración*. Comienza la *resistencia*» (VI, 67)[9].

Los capítulos siguientes estarán orientados a rastrear las huellas de esa resistencia cuya existencia es una deducción necesaria de esta concepción de la historia[10]. En un universo caracterizado por la ausencia de información (lo primero que hace la junta es tomar el control de las radios y la televisión para imponer, luego, una estricta censura), *Crisis* realizará una investigación destinada a restaurar aquel saber que los asesinos pretenden escamotear. Insistiendo en un gesto que llegará a convertirse en uno de los rasgos distintivos de la revista en la década del setenta, el segundo artículo dedicado al golpe buscará reconstituir la red informativa que falta en aquellas voces que no tienen posibilidad de circulación, en la voz de los que no tienen voz. Es en el tejido que conforma el conglomerado de voces silenciadas en donde *Crisis* buscará redibujar el rostro furtivo de la contrafuerza revolucionaria que enfrentará a los golpistas. «Jorge, ex alto jefe de la aeronáutica que no se plegó al golpe.– Las noticias *que logré conocer* indicaban que los efectivos de la Fuerza Aérea fueron formados y notificados de que tendrían que salir a las calles a combatir a los marxistas, *pues existía un plan del MIR para dar muerte a miembros de las fuerzas armadas*» (68); «Albertina, estudiante uruguaya.– [...] fue en ese momento que aparecieron los francotiradores. Los milicos no sabían, la verdad, cómo enfrentarlos, pues *no esperaban ese tipo de resistencia*. Muchos, al parecer, preferían luchar que entregarse. Lo que sucedió después de las tres de la tarde *lo desconozco* [...]» (69); «Luis, funcionario internacional.– También en el cerro Santa Lucía se produjeron enfrentamientos, que duraron hasta la madrugada del miércoles. *Allí había varios francotiradores, que*

[9] *Todos los testimonios que se agregan a la mencionada cronología insisten en la* continuidad *del proceso revolucionario chileno a pesar de las actuales circunstancias. Salvador Allende, antes de morir: «[...] aquellos que pudieran imaginarse que suprimiéndome físicamente van a detener este proceso, creo que se equivocan lamentablemente. [...] porque el proceso social chileno no es la acción de un hombre. Es la acción madura de un pueblo políticamente consciente, y con fuerzas sindicales poderosas, que le dan el derecho a decir que* seguirá adelante con su voluntad revolucionaria» *(VI, 69). Julio Cortázar: «[...] América Latina* continúa *la marcha hacia su verdadero destino y nada podrán los chacales y los gorilas contra su vocación de libertad y de justicia» (VI, 68). Rafael Alberti: «Ya se acabó. Mas la muerte, /* la muerte no acaba nada*./ Mirad: han matado a un hombre. / Ciega la mano que mata. / Cayó ayer. Pero su sangre / hoy ya mismo* se levanta» *(VI, 68).*

[10] *En el citado reportaje a la viuda de Allende esta necesidad estrictamente* lógica *de la resistencia –más allá de su existencia concreta– parece evidente. Pregunta el periodista: «¿Sabe quién asumió la dirección de la resistencia?» Contesta la viuda: «No, no sé. Lo que sé es que nadie va a retroceder» (VI, 67).*

dispararon durante toda la noche. Las patrullas militares, *por lo que supe*, tuvieron que actuar con mucha cautela para no sufrir muchas bajas, pero las hubo en abundancia» (70) [todas las citas: *Crisis* VII].

Pero esa información no se obtiene toda de una vez. La fragmentación de los testimonios en el interior del capítulo, el corte de los relatos en el momento culminante (Luis [miembro de la resistencia]: «[...] discutimos sobre la necesidad de ocultarnos en algún lugar y atacar a las patrullas militares por sorpresa. Dos o tres estuvieron de acuerdo, pero prevaleció la idea de retornar a las casas, con todo el riesgo que eso significaba. Quedamos convenidos de juntarnos *al día siguiente*», VII, 69) dotarán al ritmo de la investigación de un suspenso propiamente folletinesco. Dicha segmentación, al mismo tiempo, recuerda que ninguno de los testimonios recogidos puede pensarse por separado. Que es necesario incluirlos en el interior de un movimiento más amplio, en el interior de una verdadera «novela» obsesionada en la búsqueda de un saber –el de la existencia fehaciente de una resistencia– que se sustrae, se difiere cada vez que se lo interroga.

El momento culminante de la investigación coincidirá, paradójicamente, con el comienzo de un tímido pero sostenido declinamiento de la hipótesis. Será un capítulo entero, «Un encuentro con la resistencia chilena» (XII, abril de 1974, 74-78), dedicado a narrar, «seis meses después del odio» (74), el encuentro secreto entre un enviado especial de la revista y el jefe de la resistencia. Allí tendrá lugar una reformulación de la hipótesis inicial. En Chile no habría una resistencia sino dos. Una «espontánea», «románticamente heroica», que actuó durante los siete días posteriores al golpe «sin ninguna perspectiva de éxito» (74); la otra, «organizada», «cautelosa», «que crece rítmicamente» (74), «una larga lucha que recién empezó» (75) y cuya existencia fehaciente se hará patente en este encuentro.

Por un instante, la novela policial se cruzará con el género de aventuras. Muchos de los τόποι propios del género cobrarán cuerpo: mensajes cifrados y contraseñas, secretos peligrosos, lugares solitarios e imprecisos, postas múltiples que es necesario atravesar antes de llegar al corazón de esa sociedad secreta en la que se ha transformado la resistencia. Y si, al mismo tiempo, no se ahorran en el relato ninguna de las técnicas ya explotadas por la novela realista (profusión del color local, los detalles en los retratos y descripciones, etc.) es porque dotar al relato de un «efecto de realidad», mostrar que se estuvo en el escenario mismo donde se producen los hechos, seguirá siendo siempre la mayor garantía de lo que se quiere probar.

Después del encuentro directo, después de la prueba presuntamente irrefutable, las referencias a la resistencia empezarán a espaciarse cada vez más y ya no volverán a aportarse en el futuro nuevas evidencias que atestigüen su existencia concreta o, por lo menos, la de una fuerza capaz de torcer el rumbo iniciado el 11 de setiembre.

ii) El golpe de Estado no pone en juego el destino de la revolución pero propone la necesidad de un cambio en la estrategia revolucionaria. La segunda hipótesis a la que dio lugar el golpe de Estado coexiste en el tiempo con la primera. Se la podría sintetizar más o menos así: el golpe chileno, si bien no pone en cuestionamiento la ley revolucionaria, planteará la necesidad de reformular la estrategia para alcanzarla. ¿Es posible la revolución por la vía pacífica y legalista elegida por el gobierno chileno? ¿Qué margen de tolerancia debe concederse a los enemigos de la revolución?

Quizás sea posible señalar tres etapas en la historia de dicha formulación. En un primer momento –frente a la hipótesis mucho más sólida de la resistencia– su voz apenas se dejará oir en las opiniones, todavía tímidas, de Ernesto Sábato: «*Tal vez* Allende ha pagado por el excesivo respeto que mantuvo por todas las libertades, sin excepción. *Tal vez* esta durísima experiencia revela *que no puede llevarse a cabo la gigantesca tarea de liberar a un pueblo oprimido respetando la libertad de los que lo oprimen* [...]. *Dar igual libertad a corderos y lobos es una irrisoria candidez que sólo puede concluir con el exterminio de los corderos*» (VI, 68). En la segunda etapa –cuando la hipótesis de la resistencia «espontánea» deba ser reformulada por una de más largo alcance– encontrará en un reportaje de Gabriel García Márquez su postulación más virulenta: «[...] el destino le deparó [a Allende] la rara y trágica grandeza de morir defendiendo a bala el mamarracho anacrónico del derecho burgués, defendiendo una Corte Suprema de Justicia que lo había repudiado pero que había de legitimar a sus asesinos, defendiendo un Congreso miserable que lo había declarado ilegítimo pero que había de sucumbir complacido ante la voluntad de los usurpadores, defendiendo la libertad de los partidos de oposición que habían vendido su alma al fascismo, *defendiendo toda la parafernalia apolillada de un sistema de mierda que él se había propuesto aniquilar sin disparar un tiro.*» (XII, 73). En el tramo final, todavía seguirá encontrando sus defensores en las voces de Fidel Castro (XIV, 6) y, otra vez, en García Márquez (XXIV, 41-43). Para entonces, su dilución, como la de la opción por la resistencia, parece inexorable.

Si para su certificación de una resistencia concreta la revista recogerá las voces de los que no tienen voz, la hipótesis de la necesidad de un cambio estratégico estará puesta en boca de los nombres propios. Tal vez no sea del todo casual que, a excepción de Sábato, sus portavoces estén estrechamente comprometidos con el proceso revolucionario cubano. Abortada la esperanza chilena, Cuba emergerá en el horizonte de *Crisis* como el referente más firme, aunque también más solitario, de la revolución en Latinoamérica.

La apuesta al cambio estratégico parece inescindible del modelo en el que encontró su fuente de legitimación. De aquella otra «novela» que, contemporánea a la del golpe, estuvo constituida por todos aquellos discursos que se urdieron en *Crisis* en torno de la revolución cubana. Discursos celebratorios, ya en la exhumación, por ejemplo, de un antiguo texto de Leopoldo Marechal, «una de las figuras fundamentales del peronismo» (X, 74), que en 1966 había narrado su fascinada visita a la isla a propósito de una nueva edición del Premio Casa de las Américas, ya en los múltiples artículos dedicados a registrar el estallido artístico que tuvo lugar en Cuba con el triunfo de la revolución en donde vanguardia estética coincide, por fin, con vanguardia política (cf., entre otros, «Ocho días en el nuevo teatro de la revolución», VI, 49-55 y «La propaganda y el lenguaje de los signos en un proceso revolucionario», XII, 18-21).

iii) *El golpe de Estado deja de ser un «caso» para transformarse en* exemplum. Las dos hipótesis sobre Chile cesarán abruptamente en agosto de 1975 con el impacto que produce el «rodrigazo» en la economía argentina. Desde entonces, la mirada de la revista se volverá hacia las acuciantes urgencias nacionales. Las amenazas de la «Triple A» a integrantes de la propia redacción[11], la derechización y debilitamiento progresivo del gobierno de Isabel Perón, el fortalecimiento, en contrapartida, de las dictaduras militares en la mayoría de los países latinoamericanos, descalificarán, por extemporánea, toda pretensión revolucionaria. La mirada a Cuba se diluirá irremediablemente.

[11] *En agosto de 1975 Juan Gelman debe abandonar el país. En marzo del año siguiente Eduardo Galeano, director de la revista, también deberá alejarse por razones de seguridad. Entre las contadas reflexiones a que* Crisis *ha dado lugar en la crítica argentina debe mencionarse la de María Sonderéguer en «*Crisis *(1973-1976): un proyecto cultural» (en* Cahiers du Criccal *9/10, París, 1992). Algunas de las referencias mencionadas en ese artículo fueron retomadas en el presente, como en esta cita.*

Y Chile habrá dejado de ser un «caso» para transformarse en exemplum. En un ejemplo más, junto con Uruguay, Paraguay, Perú y, en poco tiempo, la propia Argentina, del avance de la ofensiva contrarrevolucionaria en el continente latinoamericano.

Las antiguas expectativas darán paso o bien al recuerdo nostálgico de los exiliados (cf. reportaje a Isabel Parra, XXVIII, agosto de 1975, 47-49) o bien a la descripción «objetiva» y descarnada de la vida cotidiana de un país signado por el terror de la represión militar y la progresiva pauperización de sus habitantes «[...] sin que haya una ceja de luz que permita adivinar una salida lógica a este proceso a corto o mediano plazo» (XXXII, diciembre de 1975, 27). Veintiocho meses después de la instalación de la junta en el poder, y sobre el modelo de una novela negra próxima a convertirse en tragedia[12], la mirada sobre Chile se debatirá entre la apuesta a una esperanza cada vez más quimérica y el doloroso reconocimiento de que el gobierno militar se mantendrá en el poder mucho más tiempo del que, inicialmente, habían imaginado las predicciones más cautelosas. En diciembre de 1975, en la mirada de *Crisis*, Chile ha dejado de interrogar ley alguna. Porque aquella ley que, en vísperas del triunfo de Perón, todavía abría las puertas de la utopía, ahora, a cuatro meses del propio golpe de Estado, ha perdido definitivamente el espacio propicio para poder formularse.

Cronología de textos citados en este artículo

1. «Del film de Solanas y Getino: Juan Domingo Perón. Los días siguientes», **I**, 43-47.
2. «Teletipo (reportaje al antropólogo brasileño Darcy Ribeyro)», **I**, 63.
3. «Jinete de dos caballos», de Rogelio García Lupo, **II**, 62-63.
4. «Ocho días en el nuevo teatro de la revolución», de Dahd Sfeir, **VI**, 49-55.
5. «Informe sobre Chile. Esperanza, crimen y caída», **VI**, 64-72.
6. «Chile. Venid a ver la sangre por las calles», **VII**, 68-72.
7. «La canción póstuma de Víctor Jara», **IX**, 32.
8. «La isla de Fidel», de Leopoldo Marechal, **X**, 74-78.
9. «Félix Beltrán. La propaganda y el lenguaje de los signos en un proceso revolucionario», **XII**, 18-21.

[12] *Boileau-Narcejac, en* La novela policial *(Buenos Aires: Paidós, 1968): «[en la novela negra] la vida está dominada por la* fatalidad *y los hombres son cosas, a pesar de su* aparente libertad» *(92).*

10. «Carnet. "Chile"», **XII**, 34.
11. «Chile», de Gabriel García Márquez, **XII**, 68-73.
12. «Un encuentro con la resistencia chilena», de Eric Nepomuceno, **XII**, 74-80.
13. «El fin del cerco. Diálogo de los periodistas argentinos con Fidel Castro», **XIV**, 3-8.
14. «Testimonios. Carta de un fusilado en Chile», **XV**, 54.
15. «Gabriel García Márquez: "La imaginación al poder en Macondo"», reportaje por Ernesto González Bermejo, **XXIV**, 40-43.
16. «Isabel Parra. Enemiga del olvido y la desesperanza», reportaje por Ernesto González Bermejo, **XXVIII**, 47-49.
17. «Informe sobre Chile», de Carlos Ossa, **XXXII**, 25-29.
18. «Carnet. "Justicia y orden al estilo Pinochet"», de Hernán Mario Cueva, **XXXVI**, 13.



La conexión gallega de la vanguardia rioplatense

May Lorenzo Alcalá

Sevilla y Madrid son dos ciudades españolas cuyos nombres surgen naturalmente cuando se evoca al ultraísmo o rememoran las vinculaciones de Jorge Luis Borges con ese movimiento. En la primera se editó *Grecia*, la paradigmática publicación dirigida por Isaac del Vando Villar, que finalmente se mudó a Madrid para ser reemplazada por *Ultra*. En la capital del Reino también tenían sede las tertulias más célebres de la década del veinte: en el café Pombo, la del mediático Ramón Gómez de la Serna y el de Cansinos Assens, el verdadero patriarca de la vanguardia, en el Café El Colonial, por citar algunas.

Estas y otras ciudades españolas, como Toledo, El Escorial, y personajes peninsulares como Ortega y Gasset o Gabriel Alomar, son los protagonistas centrales del libro *Calcomanías,* que Oliverio Girondo edita, en 1925, en Calpe de Madrid como para desmentir (incluso nuestras propias) afirmaciones de que sus lazos vanguardistas se tejían en París.

Pero, tal vez por el prejuicio de descalificar intelectualmente a las regiones de donde provienen las inmigraciones masivas, habitualmente no se recuerda a la Galicia de la década del veinte como un espacio donde tuvieron lugar escenas muy importantes de la historia épica de la vanguardia rioplatense.

En La Coruña nació, por aquellos años, la revista de vanguardia más longeva, que fue paradigmáticamente, primero española y luego uruguaya. La fundó el poeta de esta nacionalidad Julio J. Casal en 1920, que ejercía las funciones de Cónsul y es conocida por el nombre que llevó a partir del número 33: *Alfar*. Contenía información variada sobre temas de interés para emigrantes y familiares de éstos, y el Comité de redacción estuvo integrado por otros cónsules latinoamericanos, pero la responsabilidad y esfuerzo se concentraba casi exclusivamente en Casal, quien acentuó el tono cada vez más cultural de la publicación.

Consiguió que colaboraran los emergentes ultraístas y la todavía no conformada Generación del 27 española. La paternidad de Casal quedó

fehacientemente demostrada cuando, en el año 1926, fue trasladado a Montevideo; al año siguiente salieron sólo dos números en Coruña, el 61 y 62, bajo la responsabilidad de Juan González del Valle, pero éstos no contaron con el visto bueno del fundador, quien retomó la numeración ignorando a los editados en el 27, es decir volvió a sacar *Alfar* No. 61 y siguientes en Montevideo, desde 1929 hasta su muerte en 1954.

Justamente fue en *Alfar* y en otra revista gallega, ésta de Lugo, *Ronsel* (1924) donde el uruguayo Rafael Barradas, ya bastante famoso, presentó al principiante escultor español Alberto Sánchez quien se haría célebre, entre otros méritos, por ser el autor de la escultura *El pueblo español tiene un camino que conduce a una estrella*, que acompañó al *Guernica* de Picasso en el Pabellón Español de la Exposición Universal de París de 1937 y cuya réplica hoy se encuentra en la entrada del Centro de Arte Reina Sofía de Madrid.

La Coruña y Lugo, pero también Vigo. En esa ciudad de la Provincia de Pontevedra, sucedió la pequeña e inusual historia de un argentino hijo de gallegos, Francisco Luis Bernárdez, y un gallego hijo de argentino, Amado Villar, que se convirtieron en rutilantes y fugaces estrellas de la renovación periodística en la región. Ambos volverían a Buenos Aires a mediados de la década del veinte para participar del movimiento literario local pero, por alguna razón, iban a omitir siempre la información referente a este episodio[1] y, en general, sobre las respectivas producciones de esta etapa.

Amado Villar, algo mayor que el otro protagonista, era un periodista reconocido y ejercía su profesión en el *Faro de Vigo,* diario conservador fundado en 1853 que aún hoy se publica; en este medio introduce a Francisco Luis Bernárdez que hace algunas colaboraciones firmadas con su nombre, en la página literaria que salía los sábados. Estamos hablando de mediados y fines de 1923.

Bernárdez –que ya había vivido de niño en Orense, porque la familia de sus padres era de un pueblito, Dacón, cercano a Carbaliño– había vuelto a España en 1921. En *Faro de Vigo* produce, hacia finales de 1923, una columna semi satírica que comentaba la actualidad municipal socarronamente, bajo el título *De mi espejo cóncavo* y firmaba Artemio. Imprevistamente, el 1 de febrero de 1924, la citada columna sale con una aclaración preliminar explicando que, de ahora en más, los co-

[1] *Conrado Nalé Roxlo.* Amado Villar. *ECA. Buenos Aires. 1962.*
Rogelio Burafaldo. Francisco Luis Bernárdez. *ECA. Buenos Aires. 1963.*

mentarios los hará Villavril, pseudónimo bajo el que es fácil adivinar a Villar.

El por qué de este cambio repentino se explica por la aparición, a principios de enero de ese mismo año, del periódico *El Pueblo Gallego* (hasta 1979), que intenta revolucionar la prensa de la región con un nuevo concepto de periodismo, más vinculado a la cuestiones intelectuales que a las cotidianas. Bernárdez, junto con otros miembros de su familia gallega –Ángel y Bernardo Bernárdez–, pasa a colaborar con el nuevo medio, donde adquiere la relevancia de un periodista estrella. Escribe una columna casi diaria en primera página, «Estelas», que firma con su nombre, y otras con variados pseudónimos: Martín Fierro y Ambrosio.

Bajo el último pseudónimo Bernárdez publica, por única vez en *El Pueblo Gallego*, la columna titulada «De mi espejo cóncavo», el 11 de marzo de 1924, como para dejar expresamente sentado que ese título era de su invención – aunque el hecho de que, poco más tarde, Valle-Inclán usase la expresión en *Luces de bohemia*, hace dudar sobre la paternidad. Comienza la nota diciendo que sus compañeros de redacción le insistían cotidianamente en que lo usase, en tanto él continuaba «disfrazando mi orgullo de inventor: pero, si el espejo es un chirimbolo sin importancia, apenas si interesa, dice. Por otra parte, yo había construido el aparatillo burlón y risueño tan sólo para las sesiones municipales», agrega.

Como los tres asuntos que trata en el citado artículo del 11 de marzo no tienen relación entre sí –requerimientos para que escribiera la columna, panegiristas de muertos y emigrantes frustrados– y se ocupa expresamente de mencionar su columna firmada, «Estelas», al tiempo que se cita a sí mismo con el sobrenombre por el que fue conocido desde joven –Paco Luis– como si fuera uno más de sus compañeros de redacción, debe suponerse que lo hizo como un ocioso y juguetón ejercicio de su propiedad intelectual.

Porque, en realidad, fue entre los autores ocultos detrás de Villavril, firmando la columna «Papanatismo» en *El Faro de Vigo*, y *Martín Fierro*, autor de «Funambulismo» en *El Pueblo Gallego*, que se entablaron virulentos debates sobre temas de actualidad, con posiciones encontradas. Ellos mantuvieron en vilo a las población ilustrada de Vigo y toda la Provincia de Pontevedra, pero lo que los lectores no conocían es que esas polémicas se gestaban en la misma mesa de trabajo, de la pensión donde vivían Bernárdez y Villar.

A veces, las cuestiones tratadas parecen triviales, como los inconvenientes creados por el cambio de hora o la conveniencia del uso de las

cerillas o del chisquero[2], pero también se debate sobre la intervención norteamericana en Centroamérica o el gobierno de Filipinas. Cualquiera fuese el tema, siempre lo hacían en clave de humor. Lamentablemente para los lectores de ambos periódicos, el divertimento duró poco, ya que Bernardez volvió a la Argentina en el otoño de 1924.

El Pueblo Gallego, en su pretensión de marcar un rumbo más progresista e ilustrado que su competidor, incluyó la publicación por entregas de la estudiantina *La casa de la Troya*, de Alejandro de Pérez Lugín; una columna de libros de responsabilidad de Julio Casal (el de *Alfar*); notas de Rubén Darío; ilustraciones de Picasso; colaboraciones de Rafael Dieste –el hermano menor gallego del fundador de la revista uruguaya *Teseo*[3]– y hasta un ensayo de Jorge Luis Borges, cuyo anticipo en esta publicación nunca había sido registrado antes[4].

Se trata de «Ejecución de tres palabras», que incluiría al año siguiente en *Inquisiciones*, uno de los tres libros de la etapa vanguardista de los que renegaría: el texto fue publicado en *El Pueblo Gallego*[5] del 27 de enero de 1924, página 25. Salvo algún error tipográfico, normal en los periódicos de la época que se componían a mano, ambos son exactamente iguales. Un excelente ejemplo del ingenio y la erudición de Borges puesta al servicio de desacreditar tres vocablos fluidamente usados por los modernistas, con la peculiaridad de que está escrito de una manera castiza, con palabras en desuso en Argentina y referencia a hechos históricos un tanto crípticos para sus connacionales, como «he determinado alzar un dos de mayo en estos apuntes».

Esta peculiaridad induce a pensar que «Ejecución de tres palabras» fue escrito intencionalmente para ser publicado en España y posiblemente para constituirse en la primera colaboración de una serie. El nexo entre Borges, que a principios de 1924 estaba en Europa en su se-

[2] *Fósforos y encendedores.*

[3] *Eduardo Dieste, hijo de Eladio, ingeniero, que era a su vez sobrino de los escritores Eduardo y Rafael Dieste, nos informó, a través de nuestra colaboradora en Uruguay, Begoña Ojeda, que su bisabuelo era español y emigró a Uruguay donde tuvo varios hijos, entre ellos Eduardo y el padre de Eladio. Después se volvió a Galicia, donde nació Rafael, el más joven. Por eso nos encontramos ante la desconcertante presencia de un Eduardo Dieste, diplomático uruguayo –para lo que hay que ser nativo–, que espera en Londres a su hermano, el escritor gallego Rafael Dieste, que después emigra temporalmente a la Argentina, para emular a su padre y volver finalmente a España.*

[4] *No se hallaba registrado en las bibliografías, ni en los* Textos recobrados. *Lo hemos pasado a Nicolás Helf para que lo incorpore a su bibliografía.*

[5] *Repositorio: Hemeroteca de la Biblioteca Nacional de España.*

gundo viaje, y *El Pueblo Gallego* ha sido con seguridad su amigo Francisco Luis Bernárdez.

Pero la continuidad de la colaboración de Borges con el periódico de Vigo se interrumpió porque, a fines de mayo de 1924, es decir cinco meses después de constituirse en periodista estrella del recién aparecido *El Pueblo Gallego*, Paco Bernárdez, por razones que desconocemos, abandonó el periódico de Vigo y posiblemente la ciudad gallega, para continuar su segunda aventura española que concluiría a fines de ese año.

Durante éste, su segundo período español, Bernárdez que colaboró con las revistas gallegas de vanguardia *Alfar* y *Ronsel*, y escribió y publicó sus tres primeros libros de poemas: *Orto*, el que –posiblemente por su equívoco nombre– muchas veces excluyó de su *curriculum* de funcionario público[6] y *Bazar*, ambos de 1922.

En 1923, todavía durante la segunda estancia en España, Bernárdez publica *Kindergarten*, preciosamente ilustrado por el galleguista Cándido Fernández Mazas, quien con el dibujo a color de dos niños fuera de cuadro –a la manera de *El Perro* de Goya– consiguió realizar una de las tapas más emblemáticas de la vanguardia hispanoargentina. Dividido en cuatro capítulo: el primero, del mismo nombre del libro, no tiene destinatario; *Libro de estampas* está dedicado a Díez-Canedo y *Novias niñas* a Eugenio Montes, ambos del movimiento nacionalista gallego, y *El cuarto de juguetes*, al argentino Fernández Moreno.

Estos libros, aunque fueran erráticamente mencionados en su bibliografía, nunca fueron reeditados. Sin embargo, ese segundo período español, como el primero de su niñez en Orense, dejó una huella indeleble en la formación intelectual de Bernárdez. Treinta años después, en 1952, el autor de *Kindergarten* daría una conferencia sobre el desarrollo de la lengua gallega[7], usando en forma correctísima el idio-

[6] *Bernárdez fue funcionario del Servicio Exterior Argentino desde 1955 hasta 1968, en que fue retirado por razones de edad. Sirvió en Madrid, donde tuvo variados conflictos con sus superiores por negarse a mantener relación con los funcionarios del país receptor; después fue Director de Asuntos Culturales y Ministro en las Embajadas en Lisboa y Montevideo. A pesar de sus firmes convicciones antifranquistas, su conducta no fue tan clara respecto de la democracia argentina, ya que se mostró díscolo e indisciplinado durante los gobiernos de Frondizi e Illia, en tanto fuera designado por las autoridades militares de la llamada Revolución Libertadora y ascendió meteóricamente en el período de excepción del Presidente Guido (Fuente: Legajo Personal. Repositorio: Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores).*

[7] *F.L. Bernárdez y González Carbalho,* Discurso encol de Idioma Galego e Idioma y Poesía Gallega. *Ediciones Galicia del Centro Gallego de Buenos Aires, 1953.*

ma al que se estaba refiriendo –a diferencia de su compañero de velada, González Carbalho, que habló sobre «Idioma y poesía gallega», en castellano.

Bernárdez lo hizo refiriéndose a la formación de la lengua gallega y a las razones políticas que la convirtieron de un idioma culto en uno folclórico, a diferencia del portugués que siguió su camino para llegar a la cúspide con Camoens. Bernárdez adjudica a Rosalía de Castro[8] el mérito de haber rescatado para la poesía el idioma gallego, que luego sería revalorizado por Curros, Pondal, Cabanillas, Nogueira Varela y Castelao.

A diferencia de la gran mayoría sus compañeros de gesta vanguardista rioplatense, que desconocían a la intelectualidad gallega y que identificaban a la porción noroeste del territorio español con una tierra pobre e ignorante de donde venían los inmigrantes, Paco Bernárdez tuvo relación directa con la mayoría de ellos, los contemporáneos suyos y también los pertenecientes a la generación del 98.

Bernárdez describe a la perfección –en la «Semblanza de Castelao», incluida en su libro *Mundo de las Españas*[9]– el movimiento galleguista que atravesó a esas dos generaciones y que el franquismo abortaría: Los representantes del moderno espíritu literario eran ya numerosos en el bello rincón del noroeste de la Península, y la mayoría de ellos había elegido su armoniosa lengua vernácula para expresar artísticamente una inquietud que, tanto en el orden cultural como en la esfera política, se esforzaba por devolver a Galicia su antigua dignidad de nación autónoma y completa. Y así, mientras Vicente Risco y Ramón Otero Pedrayo probaban ejemplarmente la aptitud del dulce idioma de Rosalía para adaptarse a las necesidades expresivas del más serio ensayo filosófico, sociológico y caracterológico, Ramón Cabanillas y Antonio Noriega Varela ampliaban con hondo sentido gallego las formas estilísticas del lenguaje poético de los románticos o ajustaban los tradicionales modos conceptuales de ese leguaje a las experiencias imprescriptibles de la renovación impuesta al arte por las escuelas herederas del modernismo. Junto a estas cuatro figuras (...) menciona a Eugenio Montes, Rafael Dieste, José Otero Espansandín, Amado Carballo y Manuel Antonio.

El contacto directo con estos intelectuales gallegos, que le sirven a Bernárdez para ilustrar el entorno de Alfonso Castelao –líder de las rei-

[8] *F.L. Bernárdez. «Centenario de Rosalía de Castro» en:* Mundo de las Españas. *Losada. Buenos Aires. 1967.*

[9] *Op. cit.*

vindicaciones regionales, humorista, escritor y teórico del galleguismo que murió en Buenos Aires en 1950–, así como su temprano conocimiento del idioma, le dieron una comprensión casi sorprendente para la época en que la semblanza fue escrita –posiblemente el mismo año de la muerte de Castelao, aunque ya lo había hecho en *Martín Fierro* número 22– de la cuestión de las nacionalidades en España y, especialmente, de la gallega: «Galicia había sido desconocida y avasallada en sus más elementales derechos, y sobre todo en el que derivaba del dignísimo hecho de haber gozado de organización social y de soberanía política antes que ningún otro reino católico de España. Durante más de cuatro siglos, Galicia había sufrido los nefastos efectos de un centralismo cada vez más absorbente y agotador, al que era indispensable reemplazar cuanto antes por una fórmula de convivencia estatal de las cuatro naciones hispánicas (Castilla, Cataluña, Vasconia y Galicia) pudieran atender por sí mismas sus particulares necesidades interiores y encarar federativamente los problemas relativos a su común destino en el orden internacional»[10].

Es evidente que el galleguismo de Bernárdez estaba profundamente arraigado en su intelecto y sentimientos, ya que los años del tercer período español, como Consejero Cultural a la Embajada Argentina en Madrid (1955- 1960), en pleno franquismo, no hicieron mella en él. En 1974, cuando con motivo del cincuentenario de *Ronsel* le proponen que escriba un artículo para el número conmemorativo dice, en gallego: «O nacionalismo galego é para mín (primeiro que todo) un gran poema de fe construído por todos nós nun solar ideal en un tempo sin tempo. Non esquenzades que a mocedade sempre é capaz de facer estes milagres», lo que revela que él mismo se consideraba parte («por todos nós») de ese movimiento.

Tampoco, en los veinte, había sido condicionado por las amistades ultraístas ya que, durante su segunda estancia en España, en plena efervescencia vanguardista, Bernárdez asiste a la tertulia de Gómez de la Serna –quien prologa su libro *Bazar*– pero también a la de Ramón del Valle-Inclán, en el Café Maxim, aunque el autor de *Divinas palabras* fuese acérrimo enemigo de las huestes de Cansinos Anssens, tal como lo dejaría registrado en *Luces de bohemia*[11]: «Los ultraístas son unos farsantes. El esperpentismo lo ha inventado Goya. Los héroes clásicos

[10] *F. L. Bernárdez. «Semblanza de Castelao» en:* Mundo de las Españas. *op. cit.*

[11] *Ramón del Valle Inclán,* Luces de bohemia, *Escena duodécima. Biblioteca Valle Inclán dirigida por Alonso Zamora Vicente para el Círculo de Lectores, Barcelona, 1991.*

han ido a pasear por el Callejón del Gato»– en alusión al paseo donde los espejos cóncavos y convexos deformaban las figuras de los transeúntes.

Don Ramón María, aunque no escribía en gallego, «se alegraba del renacimiento cultural de su tierra. Y creía que no era posible considerarlo sino como la expresión de la voluntad con que uno de los pueblos más antiguos y más diferenciados de España defendía lo mejor de su propia personalidad contra los esfuerzos igualadores de un centralismo cuya secular miopía estaba siendo llevada a la ceguera absoluta por el régimen de Primo de Rivera. Pero Galicia vencería. Galicia terminaría imponiéndose», le habría dicho a Bernárdez en el otoño 1924, según éste registra en «Valle-Inclán en la Puebla de Caramiñal»[12].

«Porque en ella» (Galicia), continuó el soliloquio Valle Inclán según registra Bernárdez[13], «había un alma, un alma que, después de haber dado pruebas de su vitalidad espiritual durante centurias y centurias, se revelaba a la sazón en multitud de obras artísticas y literarias, y por sobre todo en la profunda fe con que las nuevas generaciones volvían los ojos hacia lo que por tradición les pertenecía entrañablemente».

Tal vez Bernárdez no sea el escritor rioplatense más español de esta generación, pero seguramente fue el más gallego.

[12] *F.L. Bernárdez. «Valle Inclán en Puebla del Caramiñal» en:* Mundo de las Españas. *Op. cit.*
[13] *Igual que 12.*

Y tus padres también: testamento de los nuevos narradores hispanoamericanos

Wilfrido H. Corral

Pocos gestos de escritores noveles son tan desafectos y propensos al ostracismo como los de autodefinirse, comprobarse nuevo, rebelde o erudito, y fijarse en el tiempo al dejar un testamento generacional, sobre todo cuando las instituciones que simbolizan la conjugación de esos ademanes auspician aquellas resoluciones. En junio de 2003 una docena de escritores hispanoamericanos invitados por Seix Barral a Sevilla para hablar de su percepción de la más reciente nueva narrativa hispanoamericana tuvo que negociar esa encrucijada. Las actas de ese encuentro muestran que, con honrosas excepciones, el fuego literario del que habló Vargas Llosa al recibir el Rómulo Gallegos se mantendrá sólo con un vigor similar al de los antiguos maestros. Si obviamente no están aquí todos los que son, la apreciación de estos narradores siempre quedará templada por la presencia, a veces estimable, de los no invitados. Vale recordar también que los escritores del *boom* nunca se pusieron de acuerdo (aparte las alianzas y desacuerdos manifestados en *Los nuestros* [1966], y posteriormente en testimonios autobiográficos dispersos) para emitir un conjunto de proclamas similares, y tuvimos que esperar las memorias de Carlos Barral y su círculo para enterarnos de lo que pasaba cuando bajaba el telón.

Palabra de América[1] subsana prematuramente ese tipo de querencia, porque los momentos de crisis y trascendencia transmitidos revelan una falta de adherencia a movimientos estéticos o políticos, una retrospección posideológica que establece que estos narradores no son acólitos de nadie. La postura es positiva en un momento en que es imposible dar gritos de independencia. Pero no se puede deducir si lo expuesto se debe al deseo de no querer enemistarse con el poder o si es una convicción que conduce a un tipo de escritura insólita. Con la excepción del verdadero maestro Bolaño todos los escritores convocados nacieron en los sesenta y, paradójicamente (si pensamos en su escritu-

[1] *Guillermo Cabrera Infante et al:* Palabra de América, *Seix Barral, Barcelona, 2004, 236 pp.*

ra), son políticamente correctos y educados. Teniendo en cuenta que un hilo de este tomo es la nueva conexión cultural con la España posfranquista y la recuperación que llevan a cabo sus editoriales más visibles, se puede decir que la nueva palabra de América está más en César Aira, Mario Bellatin, Mayra Santos Febres, Pedro Antonio Valdez, y otros pocos afectados por lo que prefiero llamar «la condena de la edición nacional», tema discutido subrepticiamente aquí. Es decir, es muy posible que los jóvenes (y algunos con pocos años más) que decidieron quedarse en Hispanoamérica puedan ser igualmente meritorios, sin estar a la defensiva, con ventas menores, pero con otra percepción de lo que es su propio *boom* y la grandeza literaria.

Eso dicho, un gran mérito de *Palabra de América*, hasta la fecha recibida cuatelosamente en Hispanoamérica, es permitir inevitables comparaciones entre estos narradores, no todos publicados por Seix Barral. Las confrontaciones tienen que ver con la conceptualización de su quehacer, y en ese sentido los más convincentes (y originales) son Bolaño, Volpi, Rivera Garza y Garcés. El primero, en sus dos textos, construye una nómina en que parece decir que algunos vivos deben morir y algunos muertos deben resucitar. Según Bolaño, la nueva literatura latinoamericana viene del miedo de aburguesarse, de estar metido en una oficina o vendiendo baratijas, y del «deseo de respetabilidad, que sólo encubre al miedo». Como la mayoría de estos apóstoles, en un momento de su furioso «Sevilla me mata» (texto que no llegó a leer) Bolaño da una lista, y termina advirtiendo que «El tesoro que nos dejaron nuestros padres o aquellos que creíamos nuestros padres putativos es lamentable. En realidad somos como niños atrapados en la mansión de un pedófilo». Bolaño exageraba, y lo importante es que siempre tuvo el valor de «joder la paciencia», como decía.

Y hablando de listas, ése es el problema de las buenas intenciones y venias que proveen Mendoza e Iwasaki, que no dejan que su obra hable por ellos. El primero, con cuyo *Satanás* la crítica ha sido decididamente cruel (y Cabrera Infante recuerda ese hecho), comprueba cómo se recicla hoy el «choque entre una actitud creativa introspectiva y otra extrovertida». Versión de los «primitivos y creadores» y de la confrontación con «el método naturalista-nativista-tipicista-vernacular» sobre los que teorizaban Vargas Llosa y Carpentier hace una generación, la trayectoria multicultural de Mendoza (habla de sus antecesores árabes) se empobrece cuando provee una lista de veinte autores (agunos sí añaden a la «palabra» de América), que previsiblemente incluye a todos los asistentes. Los libros que menciona son de finales de los noventa o

de este siglo. Pero los viajes psicodélicos de José Agustín en *Se está haciendo tarde,* que le encantan a Mendoza, no se dieron en el 2001 (la edición que incluye), sino en 1973, cuando Mendoza tenía nueve años. Hago la precisión por el hecho de que «lo nuevo» y «los maestros» no son ni lo uno ni lo otro, sino una amalgama de factores que no tienen que ver con descubrimientos personales.

Iwasaki, el invitado menos conocido fuera de España o en las Américas, reflexiona acerca de la recepción por la crítica española de sus contemporáneos, y se concentra en el periodismo. Sus deducciones respecto al universalismo (conceptual y temático) que define a la literatura hispanoamericana son harto conocidas, precisamente en el ámbito académico que pretende calcar, y sobre todo entre los doce escritores que menciona, que lo practican en vez de teorizarlo. Reaparece, parecería por obligación, la nómina de los llamados. Afortunadamente, así como Mendoza menciona a Villoro y Rey Rosa, Iwasaki (preocupado como el colombiano por su mestizaje étnico y cultural) se refiere a Leonardo Valencia y Juan Carlos Méndez Guédez, y a novelistas de generaciones anteriores, como el peruano Edgardo Rivera Martínez y el mexicano Aguilar Camín. Si cree que la crítica española de los «medios de comunicación» [sic] no está «preparada para leer la nueva narrativa hispanoamericana desde la perspectiva de la literatura comparada», su equivocada suposición se mitiga con la obra crítica de Reyes, Henríquez Ureña, Rama y Rodríguez Monegal, que leyeron sin la inseguridad o jerigonza del academicismo.

Volpi, cuya genial *El fin de la locura* todavía no lo redime de la polémica recepción de su exitosa *En busca de Klingsor*, o de otra polémica sobre este libro con un crítico español, presenta un apócrifo texto futurista. Si su antepenúltima novela resucitó el Premio Biblioteca Breve en 1999 (cuando se organiza y encamina la palabra de los nuevos narradores), aquí «entierra» con ironía a la narrativa publicada entre 2005 y 2055. El recurso del abanderado Volpi es citar *in extenso* un texto de «Lucius J. Berry, catedrático de Hispanic and Chicana Literature de la Universidad Estatal de Dakota del Norte». La elección no es casual dada la injerencia de los «hispanos» de Estados Unidos en el mercado. Si las primeras ocho páginas de «Berry» mezclan con gran humor autores reales y presuntos para distinguir tres corrientes principales de la nueva narrativa, lo que quiere señalar Volpi es la miopía de la crítica especializada en «esta región del mundo», y cómo en el 2055 se perderá el interés en la «narrativa» (escójase el adjetivo que la acompañe) por ser caprichos personales «sin ningún valor definitivo».

Señalando los errores de Berry, símbolo de las derivativas ideas débiles que la crítica reitera infinitamente, Volpi propone que el *boom* fue exitoso porque sus novelas «desde el principio renegaron del cerrado nacionalismo de sus medios locales y a que se integraron, cargando con sus profundas divergencias y matices, a las grandes corrientes de la literatura universal». Para Volpi es contraproducente criticar al *boom* y sugiere asesinarlo «de modo natural y sin escándalos». Esto tampoco es nuevo, y vale recordar, como hizo Cortázar, que sus coetáneos hicieron sus obras iniciales solos, y escribieron lejos de los editores, y los europeos entre éstos celebraron el primer *boom* sólo cuando se dieron cuenta de que sus autores vendieron bien sus primeras ediciones.

Como decía anteriormente, Garcés es otro escritor convincente de esta agrupación, y no sólo por ser el único que analiza a fondo la narrativa maestra que se convirtió en su modelo. Se limita al argentino Abelardo Castillo, de quien afirma que «lleva cuarenta [años] en la literatura, pero su primer libro publicado en España es de 1989». El otro modelo es el acorazado Bolaño, cuyo posterior y póstumo *Entre paréntesis* ha reseñado. Directo y mesurado, Garcés ve una hermosa simetría en que para Castillo y Bolaño el manicomio defina «el punto de partida de sus personajes y su literatura». Esta es una de las nociones que el chileno desarrolla en «Los mitos de Cthulhu», texto ensayístico incluido en el póstumo *El gaucho insufrible,* y ahora aquí. Minuciosamente, Garcés concluye con sus sombras tutelares que «la literatura, felizmente, no necesita soluciones», y si esta conclusión lo sitúa muy cerca de su modelo chileno, tal vez sea un buen emblema de los momentos sensatos de esta generación.

El peruano IvánThays proyecta menos discreción, pero hay elegancia en su diatriba contra los críticos: los vigilantes o «*guachimanes* de la literatura». Y si el camino hacia su conclusión de que «Lo mejor que le ha ocurrido a la literatura latinoamericana es alcanzar esa pluralidad» es tortuoso, y cabecean sus contemporáneos de manera oficiosa más que oficial, es revelador que Thays se diferencie de sus contemporáneos al preferir lecturas mediante las cuales un escritor raro lo conduce a otro (Palacio, Adán, Felisberto, Macedonio, Jaime Saenz), y que sobresalgan y vuelva más de una vez a Pitol y Bryce Echenique. No se menciona a las generaciones «medias» (Fernando Vallejo [Bolaño sí lo menciona], Moreno-Durán, Balza, ni al trillado y aburrido Piglia), o a mujeres. Más importante que esos recorridos es que Thays equipare no tan veladamente a cierto tipo de crítica con el dueño argentino de un puesto de periódicos. Aquél «Comenta la realidad peruana con una cer-

teza, con una seguridad, que parece haber hecho estudios simultáneamente de sociología, psicología e historia del Perú». No menos polémico como axioma es su comentario que los prototípicos escritores de México «No dicen la verdad por disciplina profesional y por mexicanos».

Si el colombiano Gamboa dice no haber «encontrado grandes rupturas entre la literatura escrita en América en los años sesenta, en los setenta y en los noventa», la única que le parece importante ha sido la que se dio con el fin del realismo mágico. Tiene razón, y Gamboa es el único que dedica más de una mención o páginas a esa otra narrativa en español que es poderosa hoy: la española, de Vila-Matas, Marías y pocos otros. La elegancia de Gamboa queda atenuada por su discusión de «los hijos de Bukowski y los primos de Bret Easton Ellis», aunque algunos escritores jóvenes pegarán un grito al cielo al leer que para Gamboa ellos tienen en común «una enriquecedora admiración por la obra de Mario Vargas Llosa». El resto de su registro es previsible y convencional, aunque el que vuelva a autores españoles es refrescante. Jorge Franco, compatriota de Gamboa y el colombiano a quien García Márquez le entregaría «la antorcha», provee un periplo tradicional. Cuando habla de escritores se refiere al antiguo canon para señalar que «La ciudad como argumento no es, como tanto se ha dicho, un invento de las nuevas generaciones», y antes, que con la apertura social actual «a la hora de contar el sexo, no es mucho lo que queda por inventar, todos nuestros personajes terminan haciendo lo mismo, y con la misma sensación de derrota». Me quedo con el Franco novelista de *Paraíso travel*.

Como hoy, más que nunca, el medio es el mensaje, son bienvenidas las perspectivas de Paz Soldán y Rivera Garza. Si el primero ya «textualizó» las suyas en su narrativa, aquí quedan templadas por el subtexto de las deudas acumuladas e intereses creados. Rivera Garza, tal vez la narradora mexicana actual más potente –pero sin la recepción de los otros invitados– da una lección magistral respecto a qué hace un narrador joven con su pasado. Ambos autores delatan su formación estadounidense, apoyando sus opiniones con formalismos académicos. Mientras la mexicana es original y convincente respecto a lo que llama «blogescritura» (la escritura a la par de hombres y mujeres, sin fines profesionales o de lucro, en el ciberespacio) y su relación con las tradiciones y el canon (el suyo contiene a Cortázar, Macedonio, y a la genial desconocida estadounidense Kathy Acker), el boliviano recicla ideas y juicios lapidarios, y se dedica al trillado Fuguet (a pesar de sus

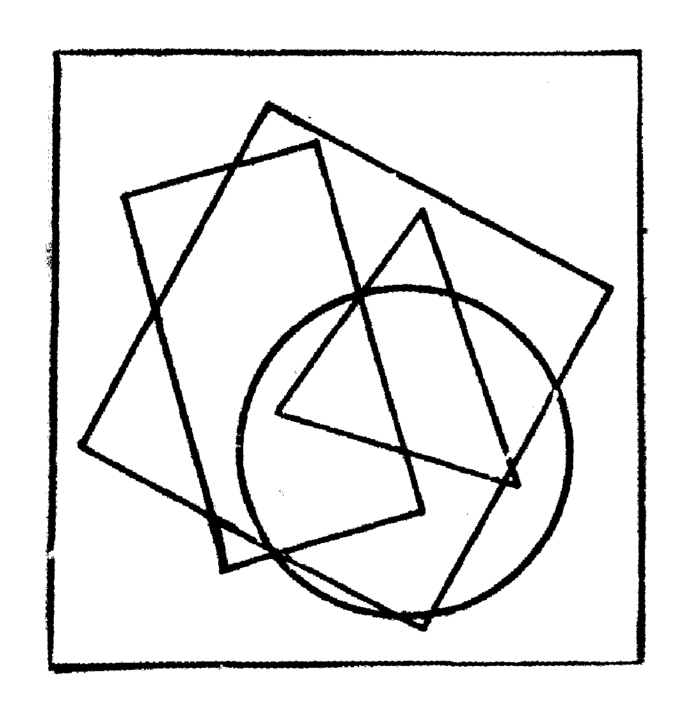
esfuerzos de autopromoción y, desde el 2002, de quedar bien con los maestros) y a Fresán. La realidad es que la *Mantra* de éste ha tenido una recepción pésima, y colaboradores de periódicos mexicanos como Christopher Domínguez Michael han demostrado por qué debe ser así.

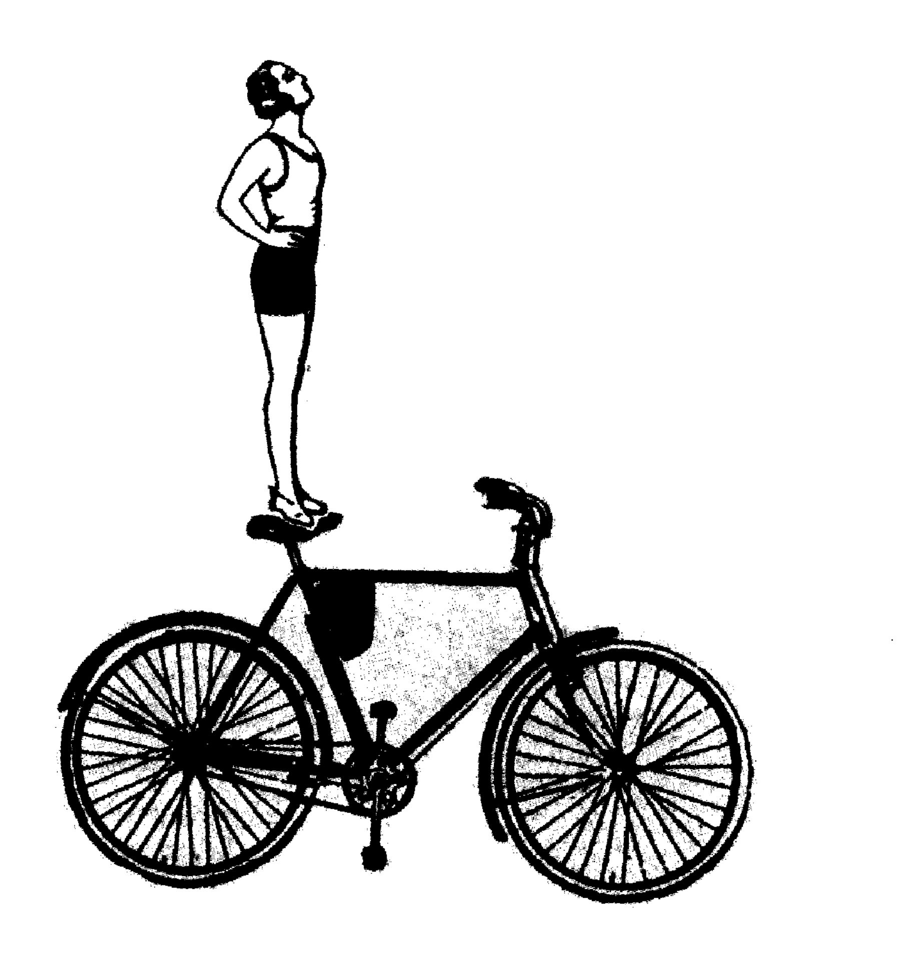
Fresán es interesante, por sus fallas y verborrea, y su expansivo texto lo presenta como el proverbial rebelde sin causa, aunque revela gran inteligencia, ingenio e ironía. Como otros, es cuidadoso al nombrar precursores, el *boom*, e influencias. Pero desata su desordenado protagonismo al hablar de los problemas de «estilo» y su admiración por Puig. A pesar de lo manifestado por Vargas Llosa (en *Letras Libres* y en su columna quincenal) sobre Puig, es imposible separar a la cultura popular de la práctica de los nuevos narradores, y la deuda al respecto con el difunto escritor es grande. Esto no quiere decir que sea un valor definitorio o definitivo. La queja de Fresán en torno a «la consciente renuncia al estilo funcionando en perverso tándem con los mandamientos de las traducciones donde todo se hispaniza y donde *fucking* se convierte en *puñetero* y *blue jean* en *tejano*. Eso sí me parece raro, inquietante, peligroso», es preocupante. ¿Sería óptimo decir *pinche*, *puta*, y *bluyín*, *mahones* o *mezclilla*? Fresán apunta mal, hacia otro tipo de purismo lingüístico. Tal vez encuentre la solución en *Diablo Guardián* del mexicano Xavier Velasco (promovido por su editorial como «el sin grupo»), aun cuando la pregunta sobre esa novela es a qué clase social «bilingüe» (que lea) va dirigida.

No hay aquí –ni debía haber, por el bien de la narrativa– una cohesión intelectual o generacional, o gran ruptura (todos se llevan bien, no critican a sus padres, y quieren que les creamos). Se rompen clichés porque toda confrontación de pasado y presente los desbarata. Por eso Fresán no ve que ya nadie quiere quedarse en lo que llama el «irrealismo mágico», ni que él y su cohorte han pasado al «urbanismo mágico». Tampoco se habla de las redes construidas en revistas, relaciones con académicos y amigos escritores, y con editoriales (véase *Opiniones mohicanas* [2002] de Jorge Herralde), o de descifrar la «magia» de los maestros, o por qué las obras maestras te enseñan cómo leerlas. Entre líneas, y más allá del fastidio compartido hacia Allende, Sepúlveda, Esquivel, etc., hay menciones de escritores muy meritorios, como Villoro, Rey Rosa, Daniel Sada, Alan Pauls, Gonzalo Contreras, y varias veces Aira y Bellatin. Si estos están más cerca en edad a Bolaño, ¿fue eso razón suficiente para excluirlos de Sevilla, o el publicar en otras editoriales? La pregunta es retórica. El silogismo sigue siendo, como explica Bolaño: «Wilcock sólo es conocido en Argentina y únicamente

por unos pocos felices lectores. Ignoremos, por lo tanto, a Wilcock». Si se puede ver *Palabra de América* como una pipa de paz entre generaciones de narradores afectadas por las guerras culturales, este libro también sugiere que la polarización de nuestra sociedad es una cortina de humo para nuestra confusión interna sobre valores, morales y deseos. Los textos de Cabrera Infante y Pere Gimferrer, ya publicados, son polos forzosamente optimistas, aunque el cubano nota claramente los motivos ulteriores de este tipo de iniciativa. A la larga, no necesitamos una lista de grandezas sino balances de obras, y por eso hay que ser duro con estso nuevos narradores. No obstante, la necesidad de este libro es patente, aun considerando la indecisión del apostolado y cómo cada vez dista más de ser un *boom*, lo cual puede ser asunto del relativista momento generacional mayor al que pertenecen.







Lenguaje y política en la revista *Contorno*

Pilar Roca Escalante

De una manera general, la crítica coincide en definir el trabajo crítico de la revista *Contorno*, publicada en Buenos Aires entre 1953 y 1959, como sartreano, a pesar de que uno de sus directores, Ismael Viñas (Río Gallego, 1925) lo haya negado repetidas veces y en varios lugares.

La revista, de profunda influencia en el pensamiento de izquierda argentino, no tenía sus lectores entre la clase trabajadora o proletaria sino entre los universitarios de Santa Fe, Buenos Aires y quizás Córdoba que en su mayoría identificaban el existencialismo como una manera comprometida y crítica de estar en el mundo, como una actitud moderna y contestataria frente a las posturas más conservadoras imperantes en el país. La militancia incluso llevaba en algunos casos a adoptar una vestimenta característica, como era sustituir el tradicional traje y corbata por un jersey negro y otros accesorios que emulaban al *pope* del existencialismo, Jean-Paul Sartre. Estas actitudes, a veces provocadoras, casi siempre formales y foráneas, pretendían abrir un camino alternativo frente a una tradición hispánica que entre los jóvenes del momento, y no sólo ente ellos, se identificaba con el integrismo, el nacionalismo conservador, el catolicismo a ultranza y las formas autoritarias. No es de extrañar que, si el lector universitario identificase el existencialismo como un modo de ruptura y *Contorno* se caracterizase por sus posturas críticas frente a los intelectuales de más peso en el panorama argentino de los años cincuenta, ésta fuese afiliada a la corriente filosófica francesa.

Tal vez la revista seguía los modelos formales de *Les Temps Modernes,* pero sólo eso no podía hacerla existencialista. A *Contorno* la definían otros parámetros que hundían sus raíces en prácticas críticas que ya se daban en su propia tradición hispánica y en la Península. Clarificar qué tradición es ésta se revela de una importancia determinante porque cuestiona el modo en que determinadas ideas se gestaron y se expandieron en el Río de la Plata y sus repercusiones en el campo de la literatura, de la política e incluso en la vida cotidiana.

La revista había comenzado con un proyecto literario que reivindicaba una lengua con usos propios en la Argentina del momento. La lengua, como órgano que cubre la literatura y le permite respirar y limpiar toxinas, actualizarse y manifestarse, estaba demasiado ligada a un modelo lejano a la realidad de la calle y que había que poner en cuestión para dar paso al ser argentino de mediados de siglo veinte. La literatura debía aminorar su prurito por la producción de modelos y pasar a proyectar tipos reales, como de igual modo la política debía dejar de formar, y forzar, ciudadanos para el sistema y sí modelar el propio sistema a la medida del hombre existente. No era pues un salto tan imprevisto que la mayoría de los miembros del comité de redacción terminara evolucionando hacia la crítica política durante los años en los que el primer peronismo llegaba a su fin y se abría entre las capas intelectuales no peronistas una expectativa de cambio a partir de la candidatura del doctor Arturo Frondizi (1958-1962). Si bien el compromiso de los miembros del consejo editor de la revista tuvo un corto resultado en el campo político ya que el inicial apoyo concedido al nuevo candidato pronto se retiró cuando, por azar, Ismael Viñas toma conocimiento de los contratos que iban a firmarse con compañías extranjeras para nuevas perforaciones en la Patagonia.

Los contornista reivindicaban su propia lengua, su propia estética, su propio tiempo, su propia realidad. Y realidad es una palabra que engloba muchos aspectos: relaciones de clase, políticas, económicas y también estéticas. El campo estético lingüístico es uno de los más utilizados durante el siglo diecinueve para legitimarse dentro de un sistema de relaciones políticas y económicas. Durante el inicio de siglo XX, escritores argentinos de los círculos más selectos hacen críticas abiertas a la corrupción de la lengua producida con la inmigración, paralela a una pérdida de patriotismo que amenazaba la integridad del estado. Los nuevos inmigrantes eran traidores en potencia que no ingresaban en la lengua oficial y no se incluían en el sistema porque todos, según estos intelectuales defensores de una lengua hispanófila, pensaban en volver a su lugar de origen. Siglos antes, en la Península Ibérica, los conversos habían sido perseguidos por el peligro que instalaba su duda constante y la tentación de volver al judaísmo, como el inmigrante a su patria originaria. Esta situación de incertidumbre debilitaba al Estado que necesitaba su sangre de manera permanente. Eran inmigrantes entregados a la construcción del sistema, aunque ese sistema les excluyera, incluso por ley, ya que no tenían muchos de ellos ni derecho al voto. Unos por ser excluidos manifiestos y otros por miedo a serlo, hacen comprensi-

ble que ciertos escritores judíos de la Argentina de los años veinte y treinta, como Gerchunoff o Grunberg, quisieran ser legitimados dentro de la intelectualidad a partir de un uso hispanizante de la lengua.

Los conversos en la Península fueron los reconocidos creadores del género llamado de la verosimilitud que se oponía a la imaginación sin límites de los modelos imposibles de las novelas caballerescas. Y la reforma literaria comenzó por la reivindicación de una lengua cotidiana, como recomendaba en su *Diálogo de la lengua* Juan de Valdés, en otra época gran devorador de novelas de caballerías, y como puso en práctica su hermano Alfonso, quien según los últimos estudios de Rosa Navarro Durán se revela como autor de *El lazarillo de Tormes*. Si esto era así o no, lo que queda claro es que la crítica siempre tuvo por converso a su autor, hasta ahora temido por anónimo, y que origen converso tenía Mateo Alemán, que definió las características del género picaresco, el llamado género de la verosimilitud. El converso cultiva la marginación, único espacio que el sistema le deja, y a veces cae hasta en la delincuencia como manera de ejercer la libertad, fuera de la represión de un orden que le presiona pero no le da en retorno un espacio desde donde ser como él es, con su lengua rota o sus costumbres foráneas.

Cuando hablamos del problema del converso hablamos de lo judaico y no de los judíos. La historia de los hermanos Viñas partía de un origen donde la identidad del converso se fundía con la masonería y con una historia de rescate y justa venganza. Según los relatos que corrían en la familia, el bisabuelo, oriundo de Ronda, Málaga, había llegado a Río de la Plata tras los pasos del intelectual que había urdido el asesinato impune del general Prim y Prats. La historia se cierra en un marasmo de asesinos cuya huida financiada a América y muerte misteriosa se multiplica sin dejar pistas. Pero si esto fue así, si Viñas Veneroso hizo su propia justicia, no es tan importante como el hecho de que sus biznietos cargasen la identidad mestiza como una manera de cuestionar el sistema en vez de dejarse modelar por él.

Los dos directores de la revistas, David e Ismael Viñas, ejercieron este espacio de ruptura respecto al sistema no sólo por tener una condición de mestizos sino porque ejercieron la exclusión como un modo de vida. David dentro de una literatura local, se cuestionó al final de su carrera literaria si su comportamiento literario había sido del todo coherente o se había escondido en el sistema gramatical en vez de romperlo, análisis que con facilidad le lleva a cuestionar su eficacia como intelectual comprometido y las graves consecuencias que ello pudo tener en la perpetuación de los aspectos menos benévolos de la estructura

que intentó derribar. Ismael desarrolló a partir de su exilio, un exilio del que hasta hoy no regresó, un trabajo intelectual periodístico, en esa línea de libertar al pensamiento de su peso formal y llevarlo hacia otros modos menos literarios, camino que se percibe desde que abandona la creación y la crítica literaria y se decanta por la práctica de una lengua menos cuidada que poco a poco va desarrollando en sus textos, más lavados, más atentos al dato, al paso de la información de la observación que al puro ejercicio literario o estético.

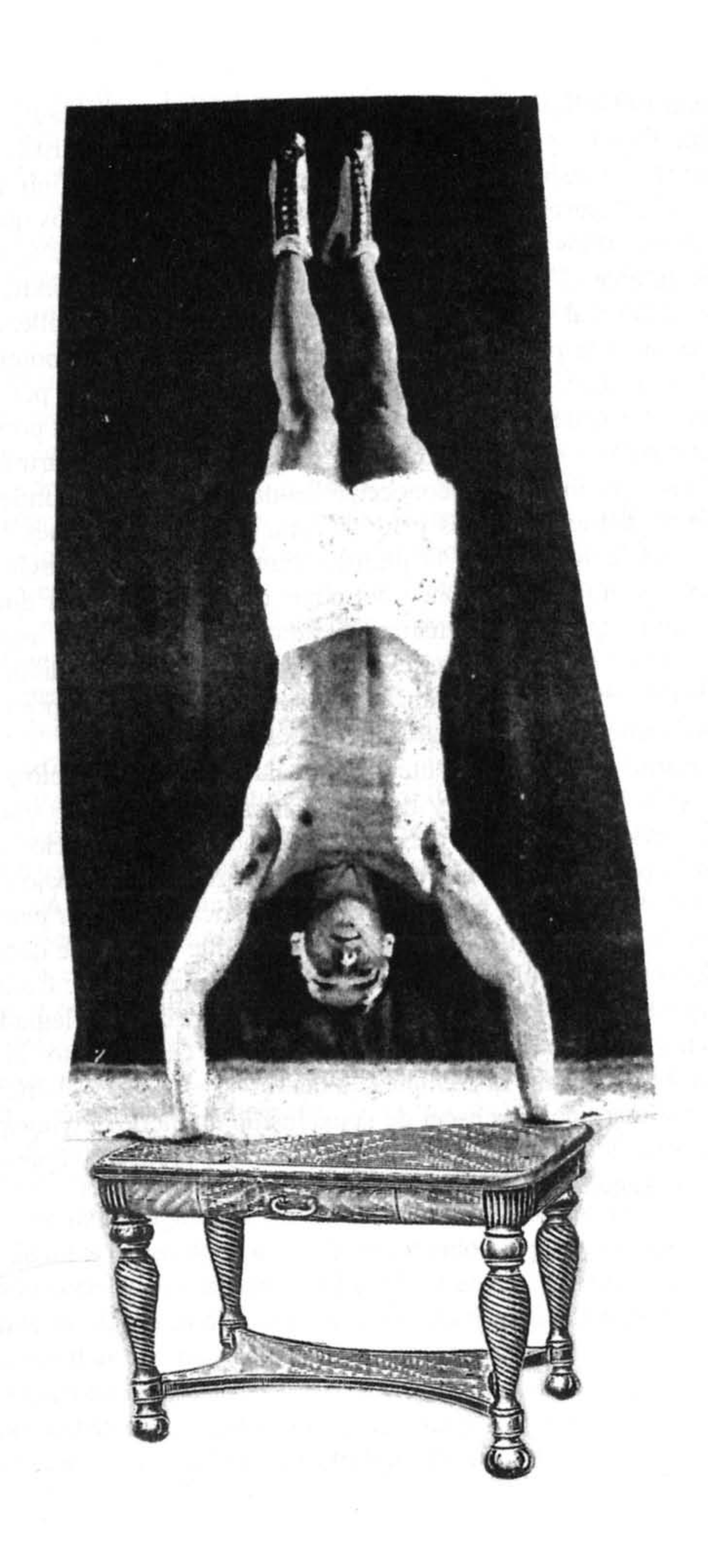
La crítica del lenguaje y la crítica política tenían antecedentes en la cultura hispánica peninsular y lo tenían ligadas a la condición de mestizo de sus autores. Los hermanos Valdés, declarados conversos, como Francisco de Rojas, autor de *La Celestina,* y cuya autoría no apareció durante muchos años, ejercieron, como Ismael durante parte de su carrera, la cripto-autoría. Ismael tuvo siempre cierto interés en esconderse tras pseudónimos, como en cierta medida también David. Su justificación era que querían disimular el poco número de colaboradores que *Contorno* tenía en un principio. Y es que en un principio y quizás siempre la revista fue de ellos, de los hermanos, en donde de manera esporádica y menos comprometida con la línea editorial, colaboraron otros intelectuales de éxito en el momento y cuya influencia se mantuvo en el panorama cultural, crítico y literario posterior. Juan José Sebreli, Oscar Masotta, Carlos Correa, León Rozitchner, Noé Jitrik, Rodolfo Kush, Adolfo Prieto, Ramón Alcalde hicieron reflexiones que marcaron un momento de polémica y reflexión. *Contorno* no aparecía de manera indiferente sino que creaba opinión en una importante masa electoral de estudiantes, la sangre nueva que el radicalismo necesitaba entonces, y esa fue la razón por la que el doctor Arturo Frondizi pidió su colaboración, por su fuerza de tracción intelectual.

Contorno empujaba al intelectual fuera del aislamiento que creaba su estética minoritaria. El espacio de comunicación del argentino común era el voseo, incluso el checheo y su vocabulario estaba mezclado entre el italiano, el español y otras giras que iban llegando en los sucesivos barcos de inmigrantes. En las cárceles se va formando el lunfardo y éste sale a las calles de Buenos Aires cuando los presos van insertándose en la sociedad de manera imparable. Lengua y orden social iban rompiendo las defensas de una clase intelectual cada vez más disminuida, cada vez más defensivas y cada vez más represora.

Las relaciones entre literatura y política eran las mismas que Juan de Valdés había denunciado entre la lengua y religión con el *Diálogo para la Doctrina Cristiana* y el *Diálogo de la Lengua.* Valdés era un

comentarista religioso que defendía una religión interiorizada, en la línea que Erasmo propugnaba. Su espíritu crítico y reformista era muy similar al que inspira a los Viñas cuando se habla de redefinir un Estado que debe dar entrada a todos sus miembros o pronto los que viven expulsados en los límites, en la exclusión, serán la mayoría. Si los conversos durante el siglo XVI crearon un género donde reivindicaban lo verosímil, lo real, el hombre que se podía encontrar en la calle, en cada esquina, no era por razones simplemente estéticas sino porque esos modelos no respondían a su universo, un universo que se parecía demasiado al este del Edén. Con la incorporación de la lengua porteña, se conquistaba la lengua como cultura, se hacía de ésta un patrimonio de todos, un espacio donde reconocerse los unos a los otros, donde comunicarse en diálogos abiertos y donde crear proyectos comunes de realización. De la literatura a la política, como un ensayo previo donde pensarse, como un club donde definirse, desde donde saber que no se estaba solo y que la problemática de cada uno era la de toda una comunidad, tal vez la de toda una clase o quizás la de varias clases que se encontraban separadas por fantasías y sin embargo unidas por el cuerpo común que ejercía idénticas funciones en cada uno.

Contorno es un proyecto literario que nace con un proyecto político. Un proyecto a largo plazo y lleno de caminos laterales, de sinuosidades, de sutiles trabajos que deben ser realizados. Es la creación de movimientos políticos, de partidos. Es el despliegue de un trabajo cultural sociológico que llevase la cultura, el libro a la calle, a hacer entender a los más alejados que tienen cosas que decir y que tienen que decirse, es un trabajo literario nuevo, como el de David Viñas o el de Carlos Correas, que ejerce la homosexualidad como un espacio privilegiado para la libertad, como para el converso lo es, hasta cierto punto, la delincuencia. Es el mestizo que empieza a buscar su espacio, y el intelectual que se automargina para hacer de la exclusión un modo de vida que necesariamente le llevará al exilio como forma de protesta y como única manera de seguir pensando su cultura.



CALLEJERO



Rafael Gutiérrez Girardot

Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005)

Antonio Lago Carballo

El fallecimiento, el 27 de mayo, del profesor colombiano Rafael Gutiérrez Girardot en Bonn, en cuya Universidad fue docente durante muchos años, pone fin a una vida profunda y fecunda dedicada no sólo al estudio y a la enseñanza de las literaturas hispánicas, sino también a la proyección del pensamiento y de la filosofía alemana en Hispanoamérica. Precisamente el último libro que me envió es el titulado *Entre la Ilustración y el expresionismo. Figuras de la literatura alemana,* editado en Bogotá por el Fondo de Cultura Económica el pasado año 2004. Se trata de una obra en la que Gutiérrez Girardot pone de manifiesto su buen conocimiento de una nómina de escritores alemanes cuya valía y calidad fueron redescubiertas en la segunda mitad del siglo XX. «Entre los años 1960 y 1980 –escribe el autor en la Introducción– se publicaron las ediciones clásicas de las obras completas de Lichtenberg, Lenz, Nietzsche, del fundador del dadaísmo, Hugo Ball; de los expresionistas Jakob van Hoddis, Ernst Stadler, Georg Heym, Georg Trakl, Gottfried Benn, es decir se coronó una recuperación de la tradición moderna, si así cabe decir, de la literatura alemana, que se había condenado al olvido por la asesina tempestad del nacionalsocialismo».

Este libro se sumaba a una vasta bibliografía en la que figuran *Poesía y prosa en Antonio Machado,* publicado en Madrid en 1969; *César Vallejo y la muerte de Dios, Horas de estudio* (en el que incluyó «Jorge Luis Borges, ensayo de interpretación»); *Modernismo; Cuestiones (ensayos sobre Hegel, Borges y Guillén); Nietzsche y la filología clásica,* así como la edición de *La utopía de América* de Pedro Henríquez Ureña, en la Biblioteca Ayacucho de Caracas.

Guitiérrez Girardot en sus cuatro años en Madrid –de 1950 a 1954– como becario de Relaciones Culturales y del Instituto de Cultura Hispánica, siguió las enseñanzas de Xavier Zubiri y de Gómez Arboleya, y en el Colegio Mayor «Guadalupe» participó muy activamente en los seminarios sobre literatura española e hispanoamericana, que dirigía Luis Rosales, con la colaboración de Luis Felipe Vivanco, José María

Valverde y Leopoldo Panero, así como en el Aula de Medianoche animada por José Luis Aranguren y en la que se estudió el concepto de verdad en Santo Tomás de Aquino y *Das Wesen der Wahrheit,* de Martín Heiddeger, cuyas lecciones siguió después en Alemania. También en el Colegio Mayor coincidió con una excelente promoción de residentes: Emilio Lledó, José Ángel Valente, Ernesto Cardenal, Carlos Martínez Rivas, Aurelio Menéndez, Ernesto Garzón, Juan Carlos Agulla y sus compatriotas: Eduardo Cote Lemus, ganador del Premio Internacional de Literatura 1952, convocado por el editor Janés; y Hernando Valencia Goelken, que pocos años más tarde alcanzarían prestigio y nombradía en las letras colombianas.

También asistió varios veranos a los cursos de la Universidad Internacional Menéndoz Pelayo en Santander, ciudad en la que conoció a Francisco Pérez González, con quien fundaría la Editorial Taurus.

Desde 1954 vivió en Alemania, pero mantuvo las mejores relaciones con los medios universitarios españoles. Por el conjunto de su extensa obra y por su contribución a la difusión de la literatura hispanoamericana en Europa y de la filosofía alemana en América, recibió en 2001 el Premio Internacional Alfonso Reyes, que le fue entregado en la Embajada de México en Berlín.

En vísperas de su jubilación académica le fue ofrecido un libro-homenaje en el que colaboraron Golo Mann, Mario Vargas Llosa, José María Valverde, Gonzalo Rojas, Enrique Zuleta y veinte amigos y colegas más.

Estaba previsto rendirle un gran homenaje en la Feria del Libro que se celebrará el próximo año en Bogotá, ocasión que, sin duda alguna, servirá para recordar su gran labor como estudioso de las letras hispánicas.

Cuadernos Hispanoamericanos contó desde muy pronto con la presencia de Gutiérrez Girardot, de quien publicó su ensayo «El pensamiento de Andrés Bello» en 1952, al que seguirían a lo largo de medio siglo numerosas colaboraciones. Desde estas páginas sus amigos españoles nos unimos al duelo y a la esperanza de su esposa Marliese y de sus hijas Mariella y Bettina.

Entrevista con Luis Fayad

Esther Andradi

Nacido en Bogotá, Colombia, hace sesenta años, el escritor Luis Fayad ha desarrollado la mayor parte de su escritura viviendo fuera de su país. Largas estancias en Barcelona, Islas Canarias, Estocolmo y París hasta afincarse en Berlín desde 1987 lo definirían como un nómada de la literatura y sin embargo sus libros acaban de encontrar el camino a casa, donde Arango Editores de Bogotá está publicando su obra completa. Sus novelas *Los parientes de Ester, Compañeros de Viaje, La caída de los puntos cardinales* y la reciente *Testamento de un hombre de negocios*, así como sus libros de relatos y cuentos retratan las historias y los movimientos de las personas de los espacios urbanos de su país con una precisión y un lenguaje coloquial como si nunca hubiera salido de la ciudad que lo vio nacer.

— *Hace 29 años que vives fuera de tu país, y según dijiste una vez «te fuiste porque tenías deseos de salir un rato de tu país y de vivir un rato en París ..» ¿Pensaste que te ibas a quedar tanto tiempo?*

— Eso sí que es imposible, eso no lo puede saber nadie. Los únicos que lo saben son los estudiantes que regresan cuando se les acaba la beca que los ha traído, pero ni así. Nada es seguro. Claro que yo he vuelto muchas veces a Colombia, mantengo un contacto estrecho con el país. Cuando la gente habla de desarraigo, yo no sé que significa desarraigo, no tengo esa experiencia.

— *Y cuando vuelves, ¿ no te sorprenden los cambios?*

— Bueno, sí, quizá los primeros días, porque cambian las ciudades, las calles, la gente. El nombre de las cosas cambia. El café por ejemplo: antes se le decía tinto y no se conocía ninguna otra palabra para definirlo. Ahora cada vez que vuelvo ya se usa más la palabra café y el tinto ha cambiado por sus variedades de preparación. En Colombia, que es la tierra del café, se tomaba un café de mala calidad.

— *¿Qué te falta de Colombia estando fuera?*

— Estando fuera de Colombia tengo sin embargo todo lo que necesito como si estuviera allí, los amigos, las relaciones, todo eso es muy estrecho, muy intenso. Tengo relaciones diarias, son más constantes que con cualquier otro medio, relaciones fuertes en todos sus modos de vida, los cambios políticos y sociales, la literatura y sus escritores. Vivir fuera de mi país me ha hecho conocer mejor su sociedad y me ha dado libertad para tratar los temas que me interesan; he podido librarme de compromisos ajenos a mi verdadero trabajo. Ante todo me esfuerzo por publicar en mi idioma y por hacer distribuir mis libros en mi país. Lo he logrado.

— *En tu último libro,* Testamento de un hombre de negocios, *llama la atención que los personajes estén en diálogo y en la lengua coloquial de Bogotá donde ya no vives desde hace casi treinta años ¿Cómo conseguiste mantener el habla de tu ciudad?*

— Es que para mí el argumento y las anécdotas que componen el argumento están vinculados al lenguaje. No podría contar las mismas anécdotas si el personaje viviese aquí, otra clase de historias sí, porque estando fuera se asimila todo, también se asimila el lenguaje que se usa aquí en Berlín, o en España. Entre extranjeros uno se acostumbra a usar otro lenguaje. Pero cuando yo recuerdo a mis personajes, como son los de Colombia, los recuerdo hablando como sólo ellos pueden hacerlo, ellos no vienen de acá, ellos no han salido nunca de allá, por eso hablan así, son ellos los que me recuerdan el lenguaje de allá, siempre me lo mantienen. Es la única manera de escribir, los personajes llegan hablando de esa manera y yo los reconozco y los recibo así.

— *A París te llevaste el manuscrito de* Los parientes de Ester. *En España, ¿qué escribiste?*

— Sí, cuando salí de Colombia en 1975 ya había publicado dos libros de cuentos: *Los sonidos del fuego* y *Olor de lluvia*, y tenía el manuscrito de mi novela *Los parientes de Ester*, que llevé a París y ahí la terminé. En España escribí muchos cuentos, relatos que luego fueron publicados ya estando en Berlín pero que son de aquella época. En España empecé con la novela *Compañeros de viaje.*

— *Esta novela te viene acompañando desde hace varios años, su publicación es casi una llave de tu vida como escritor ambulante...*

— Sí, acaba de salir la segunda edición, pero corregida como si fuera primera. La primera edición que salió fue como una obra en marcha, una prueba de imprenta para corregir, porque yo la cambié. No fue mi deseo sino que la editorial no tuvo en cuenta cambios grandes que le había hecho al último manuscrito. Ellos trabajaron y levantaron la novela de un manuscrito anterior.

— *Además es una novela clave para entender la reciente historia de Colombia*

— La novela transcurre durante los años sesenta/setenta, cuando el movimiento político se radicalizó hacia la izquierda. Aparece el padre Camilo Torres, el primer cura guerrillero del mundo, la situación política y cultural de aquellos años que fueron definiendo a la Colombia de hoy. Ese es el escenario de *Compañeros de viaje*. Y por supuesto la figura del cura Camilo Torres como personaje de la novela es muy importante, es un acercamiento histórico.

— *Es una novela de más de cuatrocientas páginas que terminaste en Berlín. Y tanto tus dos últimas novelas así como tus dos hijos menores, Delia y Diego nacieron aquí, donde vives desde 1987, ¿qué hay en esta ciudad que se ha convertido en tu elegida?*

— Sí, en Berlín escribí gran parte de mis libros. Es que cuando uno pasa mucho tiempo como yo o como tú aquí, comienza a sentir la ciudad de uno, y uno forma parte de la ciudad. Berlín sin nosotros no sería Berlín. Con París es lo mismo, si le quitas los inmigrantes pues ya no sería París. Ciudades como Berlín y París son el conjunto de sus diversidades, si no, no serían lo que son. Uno se siente parte de la ciudad.

— *Dices desconocer el desarraigo y al mismo tiempo has escrito* La caída de los puntos cardinales, *una novela que define desde el título la migración y su destino*

— Bueno, me ocupé de la migración libanesa porque desde el principio intervino mucho en la inauguración de empresas, en la economía,

desde posiciones elevadas y también en la vida política de Colombia. La inmigración es importante en toda Latinoamérica desde el siglo XVIII... Pero en este caso mi intención era que los personajes del principio fueran los mismos que los del final, y no convertir la novela en una saga familiar que no me interesaba. Por eso parte de la novela transcurre en el Líbano, es decir, de donde es la gente que después es de Latinoamérica: primero fueron libaneses y después americanos.

— *Una inmigración que se integró totalmente...*

— Sí, pero sobre todo por la manera como los acogieron: ellos llegaron y sus hijos inmediatamente fueron de ahí. Ellos por su gran capacidad de integración y Latinoamérica, que es como una esponja, claro, acoge todo lo de afuera, ahí se demuestra lo que es el continente, las tres Américas, la multiculturalidad. Aquí en Alemania y en Europa se pueden asombrar de esa integración tan rápida. Porque hay integración y al mismo tiempo asimilación, no solamente el que llega se asimila sino el que está allí los asimila. Es muy diferente a cualquier inmigración en Europa. Aquí hay ante todo una barrera.

— *El manejo del tiempo en ese libro es muy especial, es como mantener la vida desde el principio al fin en unas páginas y sin embargo, con el aliento de un largo e intenso devenir.*

— Sí, porque era una época en que el inmigrante no volvía ya a su país y sus hijos eran un recuerdo de sus antepasados, pero nunca se sentían identificados por completo. Ahora es distinto, ahora el inmigrante sale con intenciones de volver y hace vacaciones en su país pero en aquel tiempo no había tal cosa. Tuve también la intención de mostrar el desarrollo de los dos países, la política en los dos países. La vida social y política del Líbano cede su lugar para mostrar la de Colombia. Hacia el final la relación con el país de origen se va desdibujando, con nostalgias sí, pero los inmigrantes ya no conocen mucho de la vida de sus familiares de allá. En realidad no conocen nada, pierden el contacto. Esto ocurrió con todos los inmigrantes libaneses en Latinoamérica. Lo mismo ocurrió con el lenguaje. Los que sabemos un poquito de árabe hoy somos los nietos de los primeros que llegaron y tuvimos que aprenderlo como cualquier otro idioma extranjero. Para nosotros el árabe no fue un idioma aprendido en la familia. He oído a mis abuelos y tíos hablar en árabe pero para mí era un idioma extraño, mis padres sabían muy

pocas palabras, la lengua materna es el castellano y lo hablamos, incluso mejor que la gente de España.

— *¿Cuándo tuviste conciencia de este otro mundo que convivía en ti?*

— Con los años, porque si en la casa desde chiquito oyes hablar árabe y comes comida árabe, hay también una combinación con comida colombiana: el quipe y el tabulé y al lado la mazorca y sopa de yuca, arracacha y el plátano acompañado con humus. La mezcla de comida árabe y española en Colombia ha sido incorporada como propia.

— *¿Se cayeron los puntos cardinales?*

— Desaparecieron, para estos inmigrantes la tierra es otra, totalmente otra. Quedaron las nostalgias pero nunca ni el menor propósito de vacaciones o de negocios ni de nada: los inmigrantes no volvieron al Líbano y sus hijos, muy poco. Los nietos sí, algunos fueron inclusive a reclamar herencias. Pero nada más.

— *Se dice que perteneces a la generación bisagra entre Gabriel García Marquez y los jóvenes narradores colombianos de hoy. ¿Estás de acuerdo con esta definición?*

— Si eso significa que pertenezco a un desarrollo literario me siento muy satisfecho de esa definición, porque cada escritor pertenece al desarrollo de alguna literatura. Uno renueva la literatura anterior, no la destruye y a uno lo renuevan también de una u otra manera. Hay quien afirma que nadie le quiere deber nada a sus contemporáneos y con esa definición, la actitud es nunca nombrarlos, nunca escribir sobre ellos. Yo en cambio sí, le debo muchísimo a los poetas y escritores de mi generación. A los de Colombia que son los que más he leído y con quienes tengo una relación muy grande, con los poetas y la literatura de mi país, todos somos muy curiosos de los escritores que tenemos alrededor.

— *¿Te formaste con quienes te precedieron en la literatura latinoamericana?¿ Cuáles fueron tus lecturas?*

— Leí mucho la novela alemana, la rusa, la inglesa, la francesa, la de Estados Unidos, de hecho es la que mejor conozco de todas, así que

cuando llegó el auge de la literatura latinoamericana ya tenía una formación en literatura universal y éso me sirvió mucho para valorarla y para saber por qué es buena. No solamente es un gusto sino un conocimiento. Leo a Borges y a Rulfo con absoluto deseo renovado y hay que decir que después de ese auge de la literatura latinoamericana se ha desarrollado una gran literatura. De hecho, leo con muchísimo gusto a un escritor de mi generación: Osvaldo Soriano. Un gran escritor.

— *Y de tu experiencia y lecturas berlinesas, en ese diálogo con la literatura y la intelectualidad alemana, ¿sientes que aquí se reconocen las literaturas que se escriben en el continente?*

— Sí, creo que conocen la literatura latinoamericana, claro que me parece que sólo ahora les comienza a interesar más allá del vínculo sociológico, por las connotaciones que la literatura puede tener. Primero la literatura latinoamericana fueron solamente los indígenas, luego las revoluciones, el inmigrante, el saqueo, el tráfico de mercancías –cualquiera que sea– el niño apaleado, la gente que pasa hambre, es decir fue sólo el registro testimonial pero ahora, de a poco, comienzan a reconocerla también literariamente. La misma definición «literatura latinoamericana» nosotros no la entendemos del todo, es un invento de Europa y Estados Unidos y ahora de China. Dicen aún a menudo: «esto se parece –o no se parece– a literatura latinoamericana». ¿Cuál literatura? digo yo ¿La de Rulfo o la de Lezama Lima? ¿la de Neruda o la de Borges? ¿la de Juan Carlos Onetti o la de Guimaraes Rosa? Son literaturas muy diferentes entre sí y cada una es lo que es.

— *¿Cómo hacer la diferenciación para la crítica? ¿Qué nos conecta y a la vez nos separa?*

— Es que es la literatura es algo más que un destino de una línea aérea. Somos un continente, tenemos la misma lengua y al mismo tiempo idiomas muy diversos. La lengua, al diversificarse, hace cambiar el comportamiento de los personajes que en las novelas vienen de diferentes estratos sociales, con sus diferentes problemas. Cuando salió mi novela *Los parientes de Ester* me decían que «no parecía» latinoamericana. Entonces les preguntaba si con ese comentario me estaban elogiando o censurando. Hay muchas realidades que conviven en nuestro continente y que no se conocen aquí. No es que moleste esa definición. Es que es falsa.

BIBLIOTECA


A B R A C A D A B R A
A B R A C A D A B R
A B R A C A D A B
A B R A C A D A
A B R A C A D
A B R A C A
A B R A C
A B R A
A B R
A B
A

¿Para qué sirven los clásicos?

En junio pasado fue presentada en Madrid la Biblioteca de Historia y Pensamiento Político, colección de la Editorial Tecnos dirigida por Salvador Rus Rufino y Javier Zamora Bonilla, ambos profesores e investigadores universitarios de historia del pensamiento y ciencia política. Además de los citados, formaron parte del panel que presentó la colección Fernando Vallespín, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid y actual Presidente del Centro de Investigaciones Sociológicas, y Joaquín Estefanía, periodista del diario *El País.*

Con esta colección, la editorial Tecnos continúa en buena medida su labor en la edición y difusión del pensamiento político, jalonada por la colección Clásicos del Pensamiento, que dirigió hasta su reciente desaparición el catedrático en Historia de las Ideas políticas Antonio Truyol y Serra. Si la colección de Clásicos permitía la lectura directa de los considerados pensadores claves como –entre otros– Cicerón, Santo Tomás de Aquino, Maquiavelo o Kant, esta nueva colección busca una explicación de autores y problemas hecha por especialistas.

En este sentido, ya se han publicado los tres primeros de una larga e interesante lista de títulos: *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX. De la crisis de la Restauración al Estado de partidos (1898-2000),* de Pedro González Cuevas; *Friedrich Hayek. En la encrucijada liberal-conservadora*, de Josep Baqués Quesada; y *La teoría bolchevique del Estado socialista*, de Cesáreo R. Aguilera de Prat. En preparación se encuentran títulos dedicados a problemas, conceptos y autores, no sólo europeos sino también latinoamericanos, tales como *Sobre la propiedad. El concepto de propiedad en la Edad Moderna*, de Nieves San Emeterio; *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, de Salvador Rus Rufino; *El nacionalismo. Una ideología*, de Alfredo Cruz; *Maquiavelo*, de Rafael del Águila; *Hobbes*, de Fernando Vallespín; *Edmund Burke*, de M. Castro Alfín; y *Rebeldes iberoamericanos. Del indigenismo a la independencia*, de Gustavo Faverón.

Los integrantes del panel coincidieron en resaltar la relevancia de la teoría política y del conocimiento de la historia a la hora de comprender y buscar vías de acción para enfrentar los conflictos actuales. En esta dirección, Vallespín ejemplificó la vigencia de los clásicos para la actualidad se-

ñalando que retos como el de la multiculturalidad no se pueden entender sin acudir a la historia del concepto de tolerancia, al contexto de su surgimiento y a sus resignificaciones ulteriores. Por su parte, Salvador Rus Rufino subrayó la importancia del pensamiento de Aristóteles, entre otros rasgos porque ha estructurado nuestra forma de pensar la política, en la medida en que es el autor más comentado y continuamente trabajado por los estudiantes de las distintas instituciones educativas europeas desde el siglo XIII. Joaquín Estefanía se refirió al peso de las ideas en la formulación de las políticas actuales, y destacó en ese sentido cómo el libro de Baqués Quesada sobre Friedrich Hayek se enfrenta al problema de cómo interpretar el pensamiento del economista austríaco –referente intelectual del neoconservadorismo–, esto es, si debería ser más bien catalogado de liberal o de conservador. Javier Zamora Bonilla destacó el valor de colecciones como éstas –existentes ya hace años en países como Inglaterra o Alemania, pero menos frecuente en España– para suscitar en el lector el interés de ir a leer directamente a los autores tratados.

Así, pues, la pregunta que rondó la presentación, y que tal vez esté en el corazón mismo del sentido de la colección, podría ser ¿sirven aún los clásicos?, ¿qué es un clásico?, ¿qué sentido tiene para nosotros, habitantes del siglo XXI, conocer lo que un pensador de la Grecia de hace dos mil quinientos años reflexionó sobre la política?

La respuesta, y aun la misma formulación de estas preguntas, no es obvia, ya no para los estudiantes de ciencia política, sino para los propios investigadores y académicos dedicados a la historia del pensamiento político. En efecto, la pregunta ¿para qué sirven los clásicos? es uno de los interrogantes centrales que se formula y redefine continuamente entre los investigadores y académicos de la historia del pensamiento político. Tan decisivo resulta, que el tipo de respuesta ha dado y da lugar a corrientes metodológicas y de interpretación diferentes y hasta opuestas, que no dudan en nombrar a esta subdisciplina de la ciencia política de manera particular: Historia de las Ideas, Historia de la Teoría Política, Filosofía política, Historia del pensamiento. Esta diferencia en la denominación no es meramente terminológica, sino conceptual[1].

[1] *Para una explicación de esta disputa, véanse:*

— Abellán, Joaquín (1991): «Historia de los conceptos («Begriffsgeschichte») e Historia social. A propósito del Diccionario «Geschichte Grundbegriffe»», Revista de Estudios Histórico-Jurídicos *(Valparaíso, Chile), XIV, pp. 277-289.*

— Vallespín, Fernando (1990): «Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política», en Historia de la Teoría Política 1, *Madrid, Alianza, pp. 19-52.*

El nombre de «Historia de las Ideas» vendría a designar el enfoque y la metodología más tradicionales. De hecho, muchos manuales e incluso las asignaturas universitarias todavía llevan esta denominación. Quienes así conciben la historia del pensamiento político, sostienen que el sentido y la función de las ideas políticas consiste en definir el buen orden, tanto político cuanto individual: esto es, el mejor régimen político y la mejor forma de moral individual.

Para la corriente de la Historia de las Ideas, Occidente tendría su particularidad en haber descubierto y buscado resolver este problema universal. En efecto, desde la antigua Grecia, una serie de filósofos y pensadores –cuyos padres fundadores serían Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Tácito, Plutarco, luego continuados entre otros por San Agustín, Santo Tomás, Maquiavelo, Hobbes, Kant, Hegel– han ido respondiendo a esas preguntas, formando así una tradición de pensamiento, occidental en su origen, pero que, en verdad, tiene alcance y validez universales. Este alcance universal viene dado porque estas preguntas consistirían, para la Historia de las Ideas, los auténticos y permanentes problemas humanos, transhistóricos en su esencia, e históricos sólo en sus formas externas, relativas a la aplicación práctica. Por tanto, para éstos, la particularidad cultural de Occidente es ser universal.

Para los cultores de la Historia del Pensamiento Político como Historia de las Ideas, leer a estos clásicos –aun con sus disputas internas– no sólo nos permite entender cuáles son los problemas de la actividad política, sino también –y acaso principalmente– formarnos moralmente y, finalmente, poder escoger el bien y rechazar el mal. Leer a los clásicos es una manera de instrucción o educación moral individual y colectiva, pues en definitiva nos permite responderá las preguntas éticas por excelencia: ¿cómo debemos vivir? ¿qué debemos hacer? Para esta corriente de interpretación, todos los problemas políticos y morales actuales tienen –más o menos directamente– respuesta en los clásicos. Lo que está verdaderamente en juego en la política de nuestros días puede ser respondido con la inestimable y única colaboración de nuestros/los clásicos.

La formación moral, el aprender los verdaderos valores del hombre y cómo pueden llevarse a cabo, a través de la investigación acerca de cuál es el mejor régimen político, implica como contracara realizar juicios de valor acerca de las acciones de los actores, los fenómenos históricos, los fines políticos y, en definitiva, acerca de las formas de organiza-

ción social. La Historia de las Ideas entiende como parte de su función evaluar, es decir, aceptar y rechazar hechos, actores, instituciones y valores. Comprender y valorar son dos momentos, que se requieren mutuamente, de un mismo proceso: la labor investigadora del historiador de las ideas.

Metodológicamente, la Historia de las Ideas aborda la lectura de los clásicos de manera «textualista», es decir, prestando atención al texto en sí mismo, casi sin tener en cuenta el contexto en el cual se ha producido, pues lo que se encuentra en ese discurso es fundamentalmente un contenido moral y político que responde a problemas permanentes del hombre, y no a cuestiones más o menos inmediatas de una época determinada. Para quienes así lo entienden, el contexto sería más bien una excusa para hablar de los grandes temas, pues detrás de todo problema están las cuestiones fundamentales.

La Historia de las Ideas, coherente con su afirmación acerca de la existencia de verdades humanas permanentes, cree en la posibilidad de fijar el sentido último y objetivo de un texto, y descartar por tanto interpretaciones «incorrectas». La clave para ello, tal como afirmaba Leo Strauss, quizá junto a Friedrich Meinecke el máximo representante de esta corriente, era comprender al autor tal como él se comprendió a sí mismo. Es decir, reproducir lo que el autor quiso decir y dijo, y no otra cosa.

Frente a esta interpretación tradicional de la Historia de las Ideas, se encontraría otra, que habitualmente se siente más cómoda conceptualmente denominándose Historia de la Teoría Política o Historia del Pensamiento Político. Entre sus principales representantes se encuentran Quentin Skinner, John Dunn y John G.A. Pocock, representantes de la llamada Escuela de Cambridge, que a partir de los años de 1970 comenzó a desarrollar esta metodología.

Su diferencia con el enfoque de la Historia de las Ideas radica en que cuestiona la existencia de problemas permanentes y universales y, así, de respuestas con esos caracteres. Por lo tanto, no necesariamente niega la existencia de los clásicos, pero en cualquier caso no cree que tengan la centralidad excluyente que lea otorga la Historia de las Ideas. El centro de la historia del pensamiento político está, para esta corriente renovadora, en los problemas, discusiones y controversias, concebidos como particulares y no hipostasiables de una época a otra.

Para la Historia del Pensamiento o de la Teoría Política, un autor u obra clásicos son entendi-

dos, si acaso, como los protagonistas principales de las controversias. Pero es en éstas donde se encuentra el valor del pensamiento o de la teoría política. Por dos motivos: por un lado, han generado unas reflexiones y un modo de abordar intelectualmente los problemas que todavía nos resultan útiles para pensar hoy; y, por otro, nos permiten entender cómo hemos llegado a ser lo que somos. La primera dimensión resalta la actualidad de las controversias habidas, y la segunda, su carácter histórico.

Además, a diferencia de la corriente tradicional, para la Historia del Pensamiento o de la Teoría Política, si las obras y los autores clásicos todavía hoy nos resultan de utilidad no es porque mostraran como nadie más la verdad de la vida política y moral, sino por el tipo de conocimiento que es el saber político. En efecto, el saber político no «avanza» por demostración y superación de sus postulados, sino que tiene un carácter filosófico que le da cierta permanencia o, visto desde el otro lado, hace imposible que muera para siempre. En efecto, en el saber político no existe algo así como que un pensador «demuestra» que la Tierra no es el centro del universo sino que ese lugar lo ocupa el Sol, y por tanto a partir de entonces ya no cabe discutir científicamente la cuestión. El saber político no puede «demostrar» que, por ejemplo, el valor libertad es superior al valor igualdad, y pretender en consecuencia que no tiene cabida ya la discusión entre los partidarios de uno y los del otro valor. Esto hace que las discusiones puedan retornar, si bien transformadas.

¿Esto significa entonces que la Historia del Pensamiento o de la Teoría Política crea que los clásicos son tales porque han pensado los problemas permanentes de la humanidad? No tan así. Más bien, lo que cree es que hay ciertos problemas que permanecen, pero no porque sean los auténticos problemas de la humanidad, esenciales a la condición humana, y por tanto de origen Occidental pero de alcance universal, sino porque ven en Occidente un área cultural, que se ha hecho determinadas preguntas y, en esa medida, quienes vienen participando de esa larga conversación/controversia –no sin interrupciones, discontinuidades, diálogos paralelos y cambios de paradigma– tienen todavía cosas que decirnos. No obstante, si todavía nos son útiles, no es porque ellos nos hablen, sino porque nosotros los hacemos hablar, en la medida en que los interpretamos buscándoles provecho a la luz de los problemas actuales.

Para la Historia del Pensamiento o de la Teoría Política, las preguntas aparecen y desaparecen

en la historia, precisamente porque no son necesarias ni universales, sino contingentes y particulares. Es difícil encontrar alguien en Occidente que todavía hoy se pregunte si los gobernantes ejercen su puesto por gracia divina. Pero si no lo hace no es porque se haya demostrado que esto es imposible, o porque haya habido un avance cultural que impida una noción tan irracional, sino porque no hay quien cultive ese valor, al menos con relevancia pública e intelectual. De ahí que esa discusión –como tantas otras que parecían esenciales– haya muerto... o, mejor, se haya dormido.

Esta concepción de la historia del pensamiento político está menos preocupada por definir qué autores y por qué forman parte del canon clásico, y más por extraer de ellos unos conceptos, preguntas y modos de plantearse las cuestiones que sirvan actualmente para pensar nuestros problemas políticos y para entender la historia de los conceptos. Esta corriente, por tanto, da mayor importancia a los problemas que a quienes han buscado resolverlos. Precisamente porque esta corriente no cree en la posibilidad de resolver los problemas políticos de manera definitiva, ni –lo que es más importante– entiende que se pueda tener algún criterio para distinguir cuándo un problema queda resuelto. En efecto, la corriente tradicional de la Historia de las Ideas, al concebir que la historia del pensamiento tiene una función básicamente moralizadora y evaluadora de las doctrinas o reflexiones, cree encontrar en lo moral un criterio para clasificar quiénes son clásicos y quiénes no lo son, en tanto unos contribuyen al descubrimiento y esclarecimiento de la verdad política y otros no. La Historia del Pensamiento o de la Teoría Política no busca realizar juicios de valor, y en última instancia distinguir la verdad de lo que no lo es, sino explicar y comprender las corrientes de pensamiento y su surgimiento e impacto históricos.

Al pensar más por problemas que por autores, esta corriente metodológicamente se separa de la tradicional por prestar gran importancia al contexto de las obras. No siempre ni para todos los cultores de la Historia del Pensamiento, el contexto es social, económico o político, sino que también puede ser lingüístico e intelectual. El contexto relativiza el peso del clásico, pues el autor ya no aparece como aquel que ha venido a revelarnos una verdad esencial, sino como un sujeto que se plantea problemas a partir de las cuestiones que ocurren y se debaten en su época, y que discute o refuta a otros pensadores o actores, que probablemente no sean clásicos pero que, a los efectos de la producción teórica, son fundamentales para entender lo que está en juego.

Esta corriente, por tanto, no concibe la historia del pensamiento como una acumulación de monólogos, sino como una serie –no necesariamente contínua– de discusiones y diálogos. El monólogo produce su clásico, mientras que a través de la controversia aparecen los pensadores y sus contextos.

A buen seguro, por la riqueza de los títulos y trabajos que ofrece, la Biblioteca de Historia y Pensamiento Político que acaba de lanzar Tecnos, también reflejará esta diversidad a la hora de entender qué es y qué ha sido la Historia del Pensamiento, si –como decía críticamente Foucault– un gran libro escrito y completado poco a poco por destacados pensadores, o un conjunto particular y discontinuo de problemas y controversias.

Javier Franzé

Cervantes por Castilla del Pino*

No es un secreto para nadie que la tentación del acercamiento superficial, de la trivialización, surge con excesiva facilidad en todo tipo de celebraciones culturales. Tal vez ello puede hacer que pase desapercibido un libro como éste. Alguien que apresuradamente lo hojeara en una librería quizá pensaría que se trata de una publicación oportunista, como tantas otras aparecidas bajo el amparo de homenajes y centenarios. No obstante, el solo hecho de que el libro venga amparado por la firma del prestigioso psiquiatra y escritor Carlos Castilla del Pino debería bastar para, al menos provisoriamente, dejar al lado la sospecha y adentrarse, con menos cautela, en las páginas de este volumen. Un volumen que, en rigor, no constituye un texto rigurosamente nuevo, ya que todos los estudios que lo forman habían sido ya dados a conocer por su autor en revistas y libros así como en conferencias y otros actos públicos.

Es de prever que el inicial recelo del lector se vaya disipando al ir leyendo cada uno de los siete ensayos de Castilla del Pino. En efecto, se descubrirá muy pronto que no estamos frente a una publicación oportunista, sino muy oportuna al igual que oportuno resulta un homenaje como el del cuarto centenario del *Quijote* si facilita la aparición de libros como éstos.

Con harta frecuencia el recurso a la psicología para explicar el he-

* *Castilla del Pino, Carlos,* Cordura y locura en Cervantes. *Barcelona, Península, 2005. 121 pág.*

cho literario ha llevado a las interpretaciones más peregrinas. El propio Castilla del Pino no deja de aludir a alguno de esos caminos errados como cuando rechaza, en el segundo de sus ensayos, la obsesiva insistencia, por parte de algunos autores, en diagnosticar la enfermedad de don Quijote como si éste fuera un paciente que acude a su consulta en vez de un ente de ficción creado por un autor de nuestro Siglo de Oro (a esto, añadiría yo, la sospechosa insistencia en trazar un diagnóstico psicológico, cuando no psicopatológico, del propio escritor a partir de sus obras). Lejos de este tipo de estudios tan desorientadores para la psicología como para la interpretación de la obra literaria, Castilla del Pino demuestra que el hermanamiento entre estos dos campos del conocimiento puede dar buenos resultados cuando el estudioso conoce bien ambos territorios. En estos siete estudios, no sólo la psicología permite comprender mejor la creación artística sino que asimismo se testimonia la capacidad de la obra literaria para iluminar los rincones más oscuros de la psique humana.

En el primero de los ensayos, «Cervantes y la construcción del personaje», Castilla del Pino nos permite vislumbrar la complejidad de la noción de personaje, noción que nuestro autor considera una categoría literaria pero también un elemento central de nuestra propia construcción psíquica. «La lógica del personaje y la teoría del Quijote en Torrente Ballester», el segundo texto, es mucho más que una necesaria relectura de las teorías del autor de *La saga/fuga de JB*. El concepto de personaje vuelve a mostrarse aquí como una cuestión central que nos ayuda a comprender mejor la interrelación entre juego y ficción, entre realidad empírica y fantasía. En la atinada visión de Castilla del Pino, la percepción de la realidad en los personajes del *Quijote* no se limita a la oposición dual entre la visión alterada del protagonista y la interpretación correcta por parte del resto de los seres creados por Cervantes. La relación con la realidad nunca es inmediata, ya que siempre existe un elemento de representación, de ficcionalización y ello, en opinión del autor de este libro, se refleja asimismo en la novela cervantina. Especialmente penetrante resulta la interpretación que se da aquí del personaje de Sancho, que Castilla del Pino considera «más complejo incluso que el de don Quijote» (págs. 29-30). El vínculo que Sancho establece con la realidad y con la ficción le hace descartar a nuestro autor, por simplificadoras, dos de las visiones más extendidas respecto a la novela: la de la complementariedad entre don Quijote y Sancho y lo que Madariaga llamaba la «quijotización» de Sancho Panza.

«La muerte de don Quijote» nos sitúa ante el final de la narración cervantina para preguntamos de nuevo por la relación entre personaje y persona, un vínculo que vuelve a plantearse en «Alocución del encausado», donde me parece encontrar ecos unamunianos en la necesidad de «ser» más allá del mero existir, esa necesidad de ser realmente (de «serse», diría Unamuno) que obliga tal vez a don Quijote a inventarse a sí mismo. En «Idea de la locura en Cervantes», Castilla del Pino defenderá que el gran tema del Quijote no es la locura sino la vida humana y no dejará de prestar atención al interés, tan evidente en Cervantes, por los personajes en los que se mezclan cordura y delirio.

«Teoría de los celos en Cervantes» nos sitúa ante un tema en absoluto menor en el autor del *Quijote* y, por último, «Quijotismo y bovarysmo: de la ficción a la realidad», insiste en el camino de ida y vuelta que se establece entre vida y literatura: si la literatura toma su materia prima de la vida, a su vez la vida puede dejarse informar por la literatura. El ejemplo por antonomasia lo encontramos en personajes como don Quijote pero también todos esos lectores de Cervantes que han sabido ver «quijotes» en la vida real. No obstante, como nos recuerda Castilla del Pino, no debemos olvidar que esos personajes son siempre más complejos que su reducción a un paradigma moral o psicológico. No hay que confundir a don Quijote con el quijotismo. Los personajes de ficción, cuando son trazados con una mano maestra como la de Cervantes, «muestran la misma y extraña complejidad, la misma irritante pero fascinante contradicción de los seres humanos de carne y hueso que somos cada uno de nosotros» (pág. 121). De esa complejidad da fe también este libro, que tiene la virtud de ir, una y otra vez, más allá de la literatura, pero sabiendo volver también una y otra vez, cuando es preciso, a ésta y a las particulares leyes de sus universos de ficción.

José Luis Gómez Toré

En la España imperial*

En el periodo que va desde finales del siglo XV a finales del

* *Manuel Fernández Álvarez,* Sombras y Luces en la España Imperial, *Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 2004, 416 pp.*

Henry Kamen, El Gran Duque de Alba. Soldado de la España imperial, *traducción de Amado Diéguez, La Esfera de los Libros, Madrid, 2004, 343 pp.*

Bartolomé Bennassar, Don Juan de Austria. Un héroe para un imperio, *Editorial Temas de Hoy, Historia Selección, Madrid, 2004, 255 pp.*

José Antonio Vaca de Osma, Don Juan de Austria, *Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 2004, 364 pp.*

XVI se da el brillante despegue de la España imperial. Es la España de la contradicción y del misterio. La de la brasa mística y la del brasero inquisitorial. La que enamora y la que destruye. La que obliga a vivir en el exilio a Luis Vives y a Juan de Valdés, y la que encarcela a fray Luis de León y a san Juan de la Cruz; pero también la que engendra a Garcilaso y a santa Teresa, y la que permite que en ella pinte sus cuadros El Greco, y la que da pie para que Cervantes madure su ingenio.

En este libro que comentamos, *Sombras y Luces de la España Imperial,* Manuel Fernández Álvarez no trata de hacer un resumen más, ni de historia de la literatura ni de historia del arte. Su trabajo viene a ser la visión de un historiador que se pone ante los fallos y logros de aquella sociedad, y reflexiona sobre ellos.

En el llamado Siglo de Oro español llevan a cabo sus obras maestras algunos de los grandes creadores de nuestro pensamiento, nuestras letras y nuestras artes. Es asimismo la época en que, en contraste con esos esplendores –las luces–, se dan también no pocas sombras. «Porque claro que se daban sombras, y bien marcadas –comenta el autor–». Baste recordar que se mantenía el escandaloso privilegio a favor de la nobleza y del clero, tanto frente al fisco como frente a la justicia, que se había incrementado, y de modo alarmante, la esclavitud, con una trata negrera que no dejaría de crecer a lo largo de toda la centuria. Y, sobre todo, que fue en ese período cuando surgió y cuando se impuso, con todo su rigor, la temible Inquisición, para Fernández Álvarez, la mayor de las sombras. «Pero quizá –afirma, lo que marcó más sombríamente a aquella sociedad fue la existencia de la Inquisición, con su impacto directo: el terror generalizado».

El historiador se plantea y responde a varias preguntas clave: ¿qué fue lo que llevó a los Reyes Católicos a la implantación de aquel Tribunal religioso tan opresivo? ¿La codicia, por hacerse con la fortuna de los inculpados? ¿O bien un cierto afán de populismo, la necesidad de afianzarse en el poder? ¿O bien un sincero afán religioso, rayando en el fanatismo? ¿O bien porque eran conscientes de que estaban creando el mayor instrumento de poder, un instrumento con sus servidumbres, pero que les daba un formidable control sobre toda la sociedad hispana? De lo que no cabe duda es de que convirtiendo a la monarquía española en un Estado teocrático, los Reyes Fernando e Isabel alcanzaban unas cotas de poder, a la vez político y religioso, como ninguno de sus antecesores había podido soñar. Esta

cuestión la conocieron bien sus sucesores, Calos V y, más aún, su hijo Felipe II que supo aprovecharlas a tope.

Bien conocido por sus estudios sobre la España de los siglos XV y XVI, en especial de sus monarcas, Fernández Álvarez bucea en este libro en la sociedad de aquellos tiempos –logros y fallos, luces y sombras–, con su muy personal y ameno estilo que para nada rebaja sino que, por el contrario, realza su cualidad de gran historiador. El presente trabajo vio la luz por primera vez en 1984 y recibió el Premio Nacional de Historia de España. Se trata, pues, de un viejo libro que hoy Espasa nos ofrece de nuevo con todas las renovaciones necesarias llevadas a cabo por su autor, un autor que sabe contraponer la valoración luminosa que le merece la cultura del Siglo de Oro, con las sombras que oscurecen la imagen excesivamente idílica de aquel tiempo.

Una vez más, a la hora de trabajar, don Manuel hace gala de su preferencia por las fuentes directas. Las crónicas y los textos de las grandes figuras de la intelectualidad de la época son sus puntos de referencia para después llevar a cabo sus propias interpretaciones, tan ricas y llenas de matices, que llegan a entusiasmar a muchos miles de lectores.

Fernando Álvarez de Toledo (1507-1582), tercer duque de Alba, fue el general más famoso del imperio español, cuya potencia militar contribuyó a crear. En su reciente biografía, el hispanista británico Henry Kamen, especialista en los siglos XVI y XVII del imperio español, se acerca al personaje explicando los motivos que guiaron sus acciones sin limitarse simplemente a la condena, y nos descubre, a través de la abundante correspondencia de Alba con otros personajes de la época y con su propia familia, qué hay de verdad en la historia y la leyenda negra.

El tercer Gran Duque, se erige en la historia castellana como un personaje virtualmente único e indispensable. Kamen destaca este hecho como algo chocante y extraño ya que, curiosamente, Alba estuvo ausente de casi todos los acontecimientos célebres asociados con el uso de la fuerza militar. No estuvo en España durante la revuelta de los Comuneros (1520), ni durante la rebelión de los Moriscos de Granada (1569), tampoco estuvo en la batalla de San Quintín ni junto a Egmont en el campo de batalla, sino en Bruselas, junto al rey, ayudando con la administración y la logística. Aparte de un pequeño papel en las aventuras africanas y uno muy significativo en Mühlberg, su contribución militar se produjo enteramente en Italia, donde ganó su verdadera reputación de hombre severo.

«Normalmente se piensa en los militares famosos en tanto que vencedores de batallas –comenta su biógrafo–, pero Alba no pertenece a esa categoría». Además de un general, fue también un creador activo de España como potencia militar. Durante más de cuarenta años lideró las campañas de la Corona en la Península y en Europa, administró los suministros del ejército, coordinó los movimientos militares y navales, organizó los pagos y se relacionó muy directamente con sus subordinados. En su época fue el soldado español más famoso y sin embargo su reputación histórica ha sido, de manera uniforme, muy desfavorable. Casi olvidado en su propio país, fuera de él llegó a ser conocido como «el carnicero de Flandes», como un personaje ávido de sangre y responsable de la masacre de miles de hombres, mujeres y niños inocentes. Alba llegó a representar para sus coetáneos y para las generaciones siguientes el rostro inaceptable del imperialismo español. No sin razón, personificaron en él todos los aspectos del chovinismo hispano: arrogancia, agresión, complicidad con los asesinatos, brutalidad implacable. Tanto Isabel de Inglaterra como Guillermo de Orange le identificaron como el archidemonio. «En realidad –puntualiza Kamen–, todo lo que insinuaban sobre él tenía ciertos visos de verdad, pero los dos eran culpables de los mismos pecados que le achacaban. Los tres, por ejemplo, creían en la estrategia del asesinato político».

La principal muestra de la «tiranía de Alba» fue la creación del Tribunal de los Tumultos, también conocido como Tribunal de la Sangre, órgano que no tenía entidad legal pero que se situó por encima de los tribunales institucionales normales. Todos los días y en todas las provincias que formaban los Países Bajos se arrestaba y encarcelaba a los sospechosos y se confiscaban sus propiedades. Entre los procesados había predicadores disidentes, iconoclastas, miembros de los grupos calvinistas y de la pequeña nobleza. Los miembros del mencionado Tribunal actuaron con vigor y juzgaron unos doce mil casos entre 1567 y 1573. Más de un millar de personas fueron ejecutadas y más de nueve mil fueron castigadas con la confiscación de parte de todas sus propiedades. «El régimen de Alba –escribe Kamen– había ejecutado en tres años a más personas que la Inquisición española en todo el reinado de Felipe II y, en ese mismo periodo, confiscó más libros heréticos que el Santo Oficio en toda su historia. Con una Inquisición a imagen de la española el duque podría haber sido más eficaz, pero raramente más brutal.

Durante muchos años, numerosos historiadores han procurado rehuir la figura de este personaje, hasta que en los comienzos del siglo XIX, una feroz corriente tradicionalista de Castilla se propuso rescatar la dañada reputación de Alba mediante el método de negarse a aceptar los hechos históricos o a entrar en detalles sobre cualquier periodo de su carrera. Los escritores tradicionalistas intentaron crear un mito del tercer gran duque ignorando la documentación disponible e inventando una imagen ficticia de un héroe bélico castellano que defendió valientemente Europa contra los musulmanes, los herejes y otros enemigos. «Esta fue la segunda muerte del duque –comenta el historiador inglés–. Alba se convirtió en herramienta de los polemistas castellanos, en una respuesta a la Leyenda Negra creada en torno a él en lugar de una figura histórica».

El hispanista británico concluye su estudio afirmando que Alba fue el paradigma del militar profesional, cuyo principal orgullo era que su padre y su abuelo habían conducido a su nación a la gloria. Su personaje estaba profundamente convencido de que sólo un soldado sabía como tomar las decisiones más relevantes y dar con las soluciones adecuadas. Por el contrario, a su juicio, los políticos lo estropeaban todo. En la bien fundada opinión de Henry Kamen, hasta 1983, año de la publicación de la biografía del profesor William Maltby, no se había escrito una narración fidedigna y documentada de la vida del tercer duque. El presente estudio acepta la orientación del libro de Maltby pero se decanta por otra línea más divulgativa, menos erudita, que se dirige ante todo al lector no especializado.

El día de su muerte, el primero de octubre de 1578, el príncipe don Juan de Austria –«un héroe para un imperio»– no había cumplido los treinta y dos años. «¡Qué vida tan breve –exclama su biógrafo Bartolomé Bennassar– y, sin embargo, tan llena de contrastes, tan colmada de hazañas y desventuras, como si la fortuna se hubiese complacido en multiplicar en el mismo hombre las felicidades más inesperadas y las desgracias más crueles!».

Esta escueta y apasionante biografía que comentamos se lee como si fuera un libro de aventuras, o una novela con mucho argumento. La figura del hijo ilegítimo del emperador Carlos V significa a la vez el resurgir del héroe antiguo, del héroe griego, enfrentado a la fatalidad, a un destino trágico, y una anticipación del héroe romántico, del héroe desdichado, traicionado por la fortuna, víctima de la razón de Estado.

Bennassar comienza sus páginas con la muerte de don Juan y sus discutidas causas. Al analizar la causa final de la muerte del príncipe, tal vez no se da la importancia que merece a la almorrana, y apoya la hipótesis de Nestor Luján de que no se puso énfasis en la causa real de la muerte por considerarla humillante. Los funerales y el traslado del cadáver desde los Países Bajos a El Escorial son también el arranque del libro, con la descripción de las sucesivas ceremonias barrocas y escenografía casi fantasmagórica. Desde que don Juan de Austria fue sepultado en Namur hasta que sus restos fueron definitivamente enterrados debajo del altar mayor de la iglesia del monasterio de San Lorenzo el Real, pasaron ocho meses. La expedición –preparativos, recorrido, recibimiento, rituales– es todo un ceremonial surrealista. Hasta su llegada a El Escorial, ocho meses después de su fallecimiento, a don Juan no se le rindieron los honores ni se le dio el tratamiento reservado a los miembros de la familia real, conforme a las aspiraciones que él tuvo toda su vida desde el día en que se le reveló el secreto de su nacimiento. «Es decir –puntualiza su biógrafo–, que se le concedió de muerto lo que se le había negado de vivo».

Algo valioso y especialmente atractivo de este breve pero contundente trabajo son las descripciones, vivas y coloristas, de los distintos ambientes sociales y las visiones de conjunto de los momentos cumbres como son, por ejemplo, la concentración y planes de campaña en la ciudad de Mesina, la salida del puerto rumbo al Levante para aplastar a la Armada turca en la batalla de Lepanto, o el despliegue de las galeras con sus correspondientes gallardetes: verdes la escuadra capitaneada por Juan Andrea Doria, azules la de don Juan de Austria, amarillos la de los dos almirantes venecianos, blancos la de don Álvaro de Bazán. El historiador nos ofrece un alarde de colores y volúmenes, todo un escenario para los pintores de marinas y todo un disfrute para el lector.

Bartolomé Bannassar, uno de los mejores conocedores de la historia moderna de España, dibuja una apasionada y apasionante biografía de este hijo natural de Carlos V al que la fortuna sonrió y castigó por igual con duros reveses. El autor narra y analiza con maestría la vida acelerada del héroe de Lepanto –hazañas, amores, fracasos– y aporta nuevos datos que permiten comprender ese periodo turbulento y fascinante de la historia española y europea, así como las razones que convirtieron a don Juan de Austria en uno de nuestros mitos más duraderos.

Algo admirable que encontramos en esta original biografía es

la capacidad de síntesis que muestra su autor. Así, al referirse a la batalla de Lepanto, es capaz de resumir en doce escuetísimos puntos las claves de la victoria. Al contarnos las traiciones de Antonio Pérez, en un par de páginas puede analizar de forma exhaustiva una complejísima y fluctuante situación. Cuando se pregunta sobre la genialidad de don Juan, o sobre su mitificación, en pocas líneas nos ofrece un completo cuadro del que, sin duda, fue un gran jefe carismático con un suplemento de humanidad que colaboró a llevar su popularidad al cenit.

En su estudio sobre este mismo personaje, José Antonio Vaca de Osma parte de un especial empeño en realizar una investigación a fondo de las circunstancias que diferencian el reinado de Carlos I, que es, ante todo el emperador Carlos V, del reinado de Felipe II, que es, ante todo, rey de España. En esta segunda época histórica va a vivir sus diez años famosos don Juan de Austria, en continua relación de amor y desamor con su hermano Felipe. La acción del hermano bastardo –calificativo que siempre le acompañó, a pesar de sus glorias y sus grandezas–, nunca iba a tener un protagonismo importante en la política interior española, en la que el rey lo absorbía todo. Él nunca tuvo aspiraciones de gobernar en España, a pesar de su prestigio, del peso de su personalidad y de que más de uno intentó fomentar sus pretensiones. Don Juan estuvo siempre enfocado hacia la acción exterior, y su patriotismo estaba dirigido a llevar el poder y el honor de su Patria más allá de nuestras fronteras. En este libro podemos comprobar cuáles fueron sus aspiraciones y cómo se proyectó su juvenil ímpetu en los más diversos escenarios.

Vaca de Osma tiene muy presente el contraste entre los dos personajes, de personalidades tan distintas. Este hecho merece para él un análisis serio y profundo, sin concesiones a lo novelesco y procurando siempre buscar los argumentos en una documentación bien contrastada y en las más válidas opiniones de los contemporáneos. En ningún momento quiere olvidar la enorme diferencia entre don Felipe y don Juan, el uno hijo legítimo del César y de su queridísima emperatriz Isabel, heredero único e indiscutible del trono y de la dinastía- el otro, hijo bastardo, probablemente no deseado, producto de una aventura de un día, hijo de una mujer de la que don Carlos no quisiera ni acordarse.

En esta biografía es importante la constante insistencia en los muy posibles celos del rey. Su Majestad no quería ver a su hermano muy querido en la capital de sus reinos y, con uno u otro motivo, siempre lo enviaba lejos.

«Tal vez –comenta el biógrafo– porque la fama de sus triunfos y su extraordinario atractivo personal le habían convertido en el ídolo de los españoles, el espejo en el que se miraban todos los jóvenes de la nobleza y en el despertador de envidias palaciegas».

Me parece especialmente interesante el hincapié que el autor hace sobre el criterio independiente de su personaje. Sin faltar a la lealtad hacia su hermano, con frecuencia discrepó de sus criterios y lo hizo con insistencia. Su opinión libre e independiente la expuso repetidas veces en cartas al propio rey, al príncipe de Éboli, a don García de Toledo, al duque de Alba y a su hermana Margarita de Parma. A lo largo de las páginas del trabajo que comentamos podemos comprobar las grandes diferencias temperamentales entre los dos hermanos. El uno, don Juan, dinámico, osado, impulsivo, con intuiciones geniales. El otro, el rey, estático, prudente, responsable. Pero el uno debía estar sometido al otro en todo momento. No podemos echar al olvido que, en el caso español, la fuerza y el prestigio del poder real eran tan grandes que nada podía hacerse sin contar con el beneplácito del monarca, y que Felipe II había reforzado, si cabe, la soberana autoridad de su padre.

Interesante, muy interesante es cómo cuenta José Antonio Vaca de Osma las maquinaciones de Antonio Pérez y su *tandem* con la princesa de Éboli, los distintos planes para invadir Inglaterra, los amores y amoríos de don Juan, la constante obsesión de éste por regresar a España y la también constante negativa por parte de don Felipe. Pero quizá las mejores páginas son las dedicadas a Flandes y su horizonte desolador: un país ocupado por las tropas del rey a las que no se podía pagar ni licenciar, con el nombre de España execrado por doquier, la herejía en aumento y la amenaza de invasión desde Francia e Inglaterra. Al referirse al disparate de los Países Bajos, el autor sigue las tesis de Manuel Fernández Álvarez para quien el disparate estribaba en la pretensión de mantener unidos bajo la misma corona a flamencos y castellanos. ¿Cómo imponer una unidad política con tamaña discontinuidad territorial, a la que hay que añadir la presencia en medio de una potencia adversaria como lo era Francia? Es cierto que era un problema heredado, no buscado; no era, por tanto, imperialismo, sino compromiso dinástico. Vaca de Osma reconoce que, en la línea marcada por los Reyes Católicos, nuestro destino histórico y nuestros intereses apuntaban al Mediterráneo, a África y a América, y con esa política afirmada y enriquecida habríamos podido mantener nuestra

posición de primera potencia europea sin necesidad de intervenir en los problemas religiosos y políticos centroeuropeos que no nos afectaban directamente y de los que habría sido inteligente abstenernos.

Finalmente, el historiador se pregunta, ¿por qué don Felipe envió a don Juan a Flandes? La respuesta es que le convino enviarle porque después de haber fallado los gobernadores anteriores, no tenía otra persona de categoría, prestigio y alcurnia mejor que él. También era importante para el rey, una vez más, alejar al príncipe de Madrid. Los últimos días de don Juan en Flandes, siempre víctima de celos y traiciones, siguen teñidos de grandes dosis de misterio.

Isabel de Armas

El portero sale del área*

Uno de los mitos más en boga en el mundo de hoy es el de la información. Un mundo globalizado en el que el hombre tiene un acceso directo a lo que ocurre en cada rincón del planeta. Una humanidad que se conoce a sí misma, un espacio vital en el que las periferias se acercan al centro formando un todo. Pero la realidad es que, a pesar de los progresos en materia de comunicación, nuestro conocimiento mutuo sigue siendo superficial, cuando no nulo. Ésta es una de las tesis que avalan el pensamiento de Ryszard Kapuscinski (Polonia, 1932), uno de los escasos periodistas destinados a convertirse en un clásico. Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 2003), Kapuscinski comienza a deambular por el mundo a los siete años y aún sigue, intentando descifrar las claves que lo hagan más comprensible: «Los medios de comunicación han creado una imagen del mundo que dista mucho de la realidad: nos muestran un mundo atrapado por la política, sumido en el caos y completamente desligado de la perdurabilidad, es decir, de todo aquello que atañe a los llamados agentes sociales, actitudes mentalidades y problemas cotidianos de las personas de a pie, que constituyen el noventa y nueve por ciento de cualquier sociedad».

Kapuscinski tiene televisión en casa gracias al fútbol. Nace en Polesia (hoy Bielorrusia), en la parte oriental de Polonia. Al estallar la guerra fue ocupada por las tropas soviéticas y tuvo que huir con su familia a la zona central

* El mundo de hoy, *Ryszard Kapuscinski; Edición, introducción y traducción de Agata Orzeszek, Anagrama, Barcelona, 2004, 229 pp.*

del país, desplazándose constantemente de un lugar a otro. A los doce años aún no había leído un solo libro. En 1945 su familia se traslada a Varsovia y comienza a ir a la escuela, comienza a leer. Pero su pasión era el fútbol. Portero del equipo de su escuela, se pasa días enteros en el césped del campo cuando ficha por el Legia de Varsovia y debuta con el equipo juvenil, soñando con llegar a ser el portero de la selección nacional de Polonia. Pero el envío de un poema a un periódico cambia su destino. Como el también ex-guardameta Albert Camus, se introduce por azar en el mundo del periodismo mostrando una visión cada vez más crítica de la realidad circundante. Los reportajes que un joven Camus escribe sobre la región argelina de Kabilia tienen la misma impronta de rebelión ante las verdades oficiales que «La otra verdad sobre Nowa Huta», uno de los primeros reportajes de Kapuscinski. El título hace referencia a la ciudad obrera del mismo nombre, concebida como escaparate del triunfo económico polaco. Testimonio de las terribles condiciones de vida y trabajo que allí se daban, el artículo tiene un gran impacto, hasta el punto de que, tras diversos avatares judiciales, es condecorado con la Cruz de Oro al Mérito con tan sólo veintitrés años. «Me hizo ver que escribir era arriesgarse y que, en el fondo, no importaba tanto el hecho de que se publicara un trabajo como las consecuencias que se seguían. Cuando uno opta por describir la realidad, su escritura influye sobre esa realidad».

Desde entonces, Kapuscinski no ha parado de viajar allí donde un acontecimiento le provoca el deseo irrefrenable de verlo con sus propios ojos y de participar en él. Considera que la especialización es fundamental en su oficio, razón por la cual sólo viaja hacia lugares de los que tiene algo que decir porque conoce el origen de sus conflictos y ha seguido sus desarrollos. Durante dos décadas fue corresponsal de la PAP (Agencia de Prensa Polaca) en los países del Tercer Mundo, trabajo que le brinda la oportunidad de viajar y de hacerlo solo: «Se escribe poesía estando solo. Y también estando solo se pinta un cuadro. Desde la misma perspectiva contemplo el conocimiento del mundo, también hay que estar solo durante el viaje». El trabajo para la PAP le proporciona un excedente de relatos y situaciones que no tienen cabida en los despachos de prensa, ya que cubre todo el continente africano obligado a resumir el acontecimiento relatado en apenas seiscientas palabras. Ante esa sensación de carencia, empieza a escribir libros como *Estrellas negras, Si toda África,*

Cristo con el fusil al hombro, Un día más con vida, La guerra del fútbol, El emperador, Ébano y las sucesivas entregas de su *Lapidarium.* Todos ellos conforman la segunda parte de un díptico cuya primera parte serían los boletines de noticias apilados en los archivos de la PAP.

El mundo de hoy es un compendio de todos ellos, una especie de antología que rescata fragmentos inéditos en español, al menos la mayoría. Un *collage* que muestra tanto su perfil humano como la agudeza de sus reflexiones sobre el mundo contemporáneo. El volumen rinde tributo a la «poética del fragmento», asumida por el propio autor a la hora de apuntar fenómenos de una realidad tan cambiante, condicionada por unos procesos de transformación tan veloces y profundos. Atraído por el minimalismo, Kapuscinski sigue el ideario que le inculcaban a Hemingway en sus inicios periodísticos: escribir muy cerca del punto final. Una literatura cartesiana, parca en palabras, cuya finalidad es decir lo máximo con el mínimo de palabras e imágenes. Otra regla básica de su escritura será la propia participación en los acontecimientos relatados. Hay que estar allí, viviendo de la misma manera que las personas luego descritas: «Si uno quiere conocer África, tiene que comer y beber lo mismo que comen y beben los africanos. Si uno quiere ser aceptado por una comunidad, tiene que aprender a vivir entre sus miembros. En mi opinión, humildad y empatía son los rasgos fundamentales para ejercer este oficio». Este compromiso con lo relatado le lleva a verse a sí mismo como traductor, no de lenguas sino de culturas: «No existe cosa tal como una cultura superior y otra inferior, sino que todas, aunque diferentes, están en pie de igualdad. El reto consiste en lograr que sus relaciones no se fundamenten en principios de dependencia y subordinación, sino de entendimiento mutuo y de diálogo entre iguales». Radica en su escritura ese esfuerzo por vencer prejuicios, transmitiendo una imagen del mundo más auténtica y verdadera que la que nos llega a través de los medios. Consciente de que el desarrollo técnico no implica una superioridad cultural, Kapuscinski describe el mundo real tal como lo ha visto y tal como ha actuado y avanzado en él, es decir, en dirección contraria a los medios de comunicación, que hacen lo posible por fijar estereotipos: «El estereotipo, justamente porque no es fruto de conocimientos sino de emociones, es muy peligroso».

El volumen se estructura en tres partes: «Mirando hacia atrás (sin ira)», «Periodismo y literatura» y «El mundo de hoy». En la primera, la selección de fragmen-

tos presenta un marcado carácter autobiográfico: una infancia desarraigada, la llegada a Varsovia, el fútbol, los primeros pasos en el mundo del periodismo como corresponsal extranjero y, finalmente, su trabajo como corresponsal para la PAP. La selección presentada en la segunda parte es de carácter menos narrativo, más reflexivo. En estos textos, Kapuscinski reflexiona sobre las claves de su oficio y, la fusión genérica entre crónica, reportaje y literatura, a los que denomina «géneros revueltos». La tercera parte es la más extensa y se sirve de su propia experiencia internacional para reflexionar sobre los procesos de transformación que definen al mundo de hoy como un mundo en crisis. El auge de las estructuras federativas, la crisis del concepto de Estado, la tendencia hacia «menos gobierno y más sociedad», la nueva clase social de los refugiados y el proceso irreversible de la «penetración» del Tercer Mundo en los países desarrollados son algunos de los fenómenos analizados por Kapuscinski. También el falso «fin de la historia», anunciado tras el fin de la guerra fría, que se transforma en un «fin de vacaciones de la historia» tras el 11S, una ocasión de repensar el mundo y estudiar respuestas convincentes a los nuevos problemas que no se aprovechó como tal, en palabras del propio Kapuscinski. La fallida globalización en un mundo de tremendas injusticias y desigualdades, el turbocapitalismo como fórmula de progreso que concentra el ochenta y dos por ciento del capital existente en el planeta en manos del veinte por ciento de la población, la cultura del Islam y la manipulación del contexto amenazador al que se la vincula, así como un epílogo sobre el 11M en Madrid, completan este hervidero de ideas sobre los procesos de cambio que definen el mundo actual. Un libro que al cerrarse no se queda quieto.

Jaime Priede

Lo demás es silencio

Si se hacen las salvedades que exige la lógica divergente de las historias literarias nacionales, Piedad Bonnett ocupa en Colombia una posición similar a la de Jorge Teillier en Chile. En un país donde el lirismo exacerbado y la antipoesía se enfrentaban, a Teillier le tocó la misión de conciliar la estridencia de lo prosaico con una soterrada búsqueda de musicali-

* *Piedad Bonnett,* Lo demás es silencio. *Madrid, Hiperión, 2003.*

dad y discreción expresiva. De Bonnett cabría decir algo semejante: en su poesía se produce un comercio entre la violencia colectiva y la introvertida nocturnidad que han caracterizado la cultura de su país –homologadas estéticamente por el nadaísmo, en un extremo, y, en el otro, por la obra de Aurelio Arturo o Fernando Charry Lara.

Después de *Antología poética* (1998) y *No es más que la vida* (1998), *Lo demás es silencio* es la tercera muestra general de su labor y la segunda que aparece fuera de Colombia. Como en *No es más que la vida,* también en esta ocasión la «nuestra» se convierte en volumen autónomo gracias a la sintaxis narrativa o argumentativa con que las piezas se reagrupan. Las cuatro secciones, aunque redistribuyan el material temático de las tres que componían la antología previa, debido a la mayor precisión del deslinde anuncian una cosmovisión en que la madurez manifiesta matices reveladores. Las dimensiones simbólicas del cuerpo, el espacio anímico de lo familiar y los avatares del erotismo desembocan en una cuarta materia en la que se escenifica el conflicto irresuelto entre lo que pertenece a la historia y lo que se inscribe en una memoria cuestionadora de las versiones fosilizadas del pasado y el vivir más inmediato.

Todo ello se hace patente en «Soledades». Por encabezar este poema la serie con que concluye el libro y además figurar en todas las antologías de la autora en posiciones igualmente estratégicas, puede sospecharse que condensa las claves de su proyecto poético. «Exacto y cotidiano / el cielo se derrama como un oscuro vino, / se agazapa a dormir en los zaguanes, / endurece los patios, los postigos»: los versos iniciales desdoblan la referencialidad, que apunta al mundo exterior y, a la vez, a la propia verbalidad de la composición –realzada sin duda por el título, donde asoma la tradición literaria. La exactitud y la cotidianidad explican que la voz lírica a continuación concrete en una lista de personajes de la ciudad moderna (la solterona, la coqueta, el travesti, el agente viajero) esa remota soledad plural que, en otras épocas, era la del paisaje rural idealizado. Del contraste que se establece entre él y la precariedad del aquí y ahora surge una carga crítica que evita las torpezas de la «denuncia», al menos tal como la ejercieron los compromisos poéticos del siglo XX: la degradación del escenario social, abyecto y cursi, presagia una iluminación; la obscuridad opresiva se llena de sentido al permitir que aparezca, en los últimos versos, una identidad que abarca las soledades de los individuos disgrega-

dos– «como una red sin agujeros / nos envuelve la noche por los cuatro costados».

En muchas oportunidades Bonnett mantiene esa preferencia por una escritura doble, consciente de sí misma sin renunciar a modalidades usuales de comunicación. En «Las palabras y, las cosas», por ejemplo, se repite el recurso de «Soledades» a una remisión titular libresca y, como en aquel poema, hay indicios internos que lo reiteran:

> El sol sobre la piel, su dicha humilde,
> y esta lucha obstinada, la derrota
> que me lleva a escribir
> *el sol sobre la piel, su dicha humilde,*
> me justifican.

Pero tampoco aquí se desecha un horizonte de vivencias compartidas más allá del oficio. El lenguaje de la poeta, de hecho, roza con frecuencia un irracionalismo expresionista imposible de reducir a hábitos intelectuales: «Mi noche es como un valle reluciente de huesos» («Nocturno»); «Ya he comido mi sopa de clavos, mi pan de munición[,] / ya tragué mi ración de raíces y venenos» («Proceso digestivos»).

Como se percibe por la difícil cercanía de lo conmovedor y el somatismo crudo, la poesía de Bonnett rinde homenaje a la de Blanca Varela y amplía su legado. En *Lo demás es silencio* contamos con numerosos poemas que, tal como los de la peruana, reifican la mirada: «esa hora en que el sol coagula su gran ojo», como dice «Cita vespertina», y, tal como ocurre en la obra de Varela, en la de Bonnett no se oculta el diálogo con ninguna forma de arte, encargadas la cita o la écfrasis de hallar y registrar creencias o afectos personales. La pintura de Frida Kahlo es uno de los terrenos donde se llevan a cabo esos encuentros. «La venadita», poema dedicado a la mexicana y central en *Lo demás es silencio,* demuestra que la violencia del decir no es incompatible con una comunión a través del arte y lo poco (pero esencial) que éste pueda tener de confidencia:

> De pura lástima y puro amor yo te regalaría mi cuerpo, venadita.
> Yo, que envidio el relámpago nocturno de tus cejas,
> tus manos con anillos,
> la voz india,
> y tu cuello altanero de mestiza.
> A ti que te dio Dios todo a montones, incluido el dolor
> y ante todo el dolor
> yo te daría, si fuera Dios, un cofre con huesitos de plata mexicana
> y un pie de oro. Y limpiaría, con mi mano eterna
> las llagas de tu alma, venadita.
> Te pediría a cambio todo el amor que te sobró en el cuerpo,
> y un retrato vibrante de colores.

Otros poemas, como «Alter ego», «Cita vespertina» o «Reporte policial», son vinculables a las incitaciones visuales de Kahlo –sin excluir segundas y terceras

referencias a García Lorca, Kant o Sor Juana, en un sistema de alusiones no exento de humor–, pero «La venadita» ofrece una de las encrucijadas en que una poética se define sin rubor ante las restricciones del intelectualismo o lo antipoético, dos camisas de fuerza que han dominado, con numerosas variantes, la poesía hispánica de los últimos cincuenta años.

Miguel Gomes

En tono menor*

Para despedirse de sus sueños juveniles, un viejo profesor universitario, que una vez quiso ser un admirado novelista, recurre a una sentencia de uno de sus autores predilectos, como si ni siquiera en ese trance pudiera escapar de la deformación profesional que siempre le empuja a echar mano a una cita. «Una de las ironías del gran teatro del mundo –nos dice así con palabras ajenas– es que todos nos consideramos estrellas; rara vez reconocemos que no somos sino actores de reparto o meros comparsas». Sospecho que, aunque su lúcida y apócrifa sentencia funja de necesario epílogo o moraleja en las últimas líneas de «El vuelo de Sebastián da Silva», bien habría podido aparecer en boca de otras varias criaturas de Miguel Gomes. Aun más, sospecho que habría podido hacer las veces de epígrafe de los seis cuentos que forman *Un fantasma portugués,* pues en ella corre infusa una cierta visión del arte de narrar que le da forma y sentido al trabajo más reciente de este escritor luso-venezolano.

En efecto, Gomes nos cuenta sus historias imprimiéndole a la narración como una suave sonrisa que se corresponde con la recreación irónica de unas existencias ordinarias, tan llenas de esperanzas como de frustraciones. Al igual que sus antepasados barrocos, nuestro escritor tiene alma de moralista y le gusta someter a sus personajes a rudos desengaños, para revelarles así su más auténtica condición. También el Joaquim de «Cuento de Invierno», o el editor de «Los efectos de Mateo Flecha sobre la carne», o incluso el inmigrante de «Um fantasma portugués, com certeza» se han acostumbrado a ser segundones o comparsas, y a vivir a la sombra de sus ilusiones perdidas. Todos, por decirlo de algún modo, están de vuelta. A diferencia de los viejos héroes positivos (o negativos) de antaño, ya no son

* *Miguel Gomes,* Un fantasma portugués, *Otero Ediciones, Caracas, 2004. 104 pp.*

ni épicos ni trágicos, ni demasiado perversos ni excesivamente geniales. Tampoco forman proyectos de altos vuelos ni se sumergen en las profundidades del mal o el inconsciente. Tal vez quien mejor los define es el ya mencionado profesor de «El vuelo de Sebastián da Silva- cuando le confiesa al hipotético lector de sus memorias: «Lamento desilusionarlo, soy uno más del montón, uno como cualquiera, *a regular guy...»*

Pero no hay que dejarse engañar por tanta modestia. Con su muy británico humor, Martín Amis nos lo ha advertido una y otra vez: «la gente corriente es, si bien se mira, extraordinariamente extraña». Gomes cultiva desde sus inicios este difícil arte del mirar bien y, en cada uno de sus relatos, consigue transformar la aparente trivialidad de la vida de los protagonistas, pero sin perder ni el sabor ni el olor de lo cotidiano, con una naturalidad que tiende a diluir lo que de excepcional pueda haber en las situaciones por las que atraviesan. Nada más normal, pues, que la eyaculación que sorprende, en medio de un concierto, al melómano de «Los efectos de Mateo Flecha sobre la carne»; nada más lógico que ver salir del agua a Tomé Vieira, vivo y con una erección descomunal, después del gravísimo accidente de coche con que concluye «Los abismos del mar»; en fin –y ya en un registro fantástico– nada más ordinario que comprobar cómo regresa a casa y cómo vuelve a instalarse en su poltrona el padre muerto de «Um fantasma portugués, com certeza». Gomes nos narra cada una de estas peripecias sin demasiadas exclamaciones ni aspavientos, en un tono menor que es, sin lugar a duda, el que más se aviene con los pequeños mundos y las extravagantes aventuras de sus personajes.

Como en otros escritores venezolanos de su generación –pienso en López Ortega o en Méndez Guédez–, la apuesta por una narrativa sin vocación épica ni efectos espectaculares obedece en Miguel Gomes a la necesidad de alejarse tanto de las empresas titánicas del *boom* como de la herencia de la literatura fantástica rioplatense y caribeña, la de Borges y el realismo mágico. De ahí la extrema fragilidad de unas ficciones que tienen que inventar continuamente sus propias referencias o buscarlas fuera y lejos de su tradición lingüística, en las letras lusas, por ejemplo, o en las angloamericanas, o incluso en el cine francés de arte y, ensayo. No en vano uno de los más logrados cuentos de *Un fantasma portugués* constituye un claro homenaje a Eric Rohmer y lleva, como una de sus más célebres películas, el título de «Cuento de invierno».

Gomes se muestra allí, en esas páginas que ya citábamos anteriormente, como un cuidadoso narrador y un finísimo estilista, un escritor capaz de hacer mucho con nada, o casi nada: las tribulaciones que, durante una breve temporada de duda y soledad, agitan el alma de un *scholar* latinoamericano instalado desde hace muchos años en los Estados Unidos. Al final, el protagonista, Joaquim, no toma ninguna resolución grave ni se extravía en los laberintos de la memoria ni cambia por completo de vida. Pero el leve perfume de nostalgia que nos deja la lectura de este cuento nos habla de una poesía de la existencia tan real como nosotros mismos. Algo semejante podría decirse de la corta narración que da título al libro. El fantasma portugués de Gomes recuerda a veces a algún disparatado personaje de Lobo Antunes, pero lo que lo hace verdaderamente entrañable es la manera como nuestro autor lo convierte en el doble protagonista de la escritura y la vida de su hijo.

Miguel Gomes es todavía una figura desconocida en España aunque éste es ya su cuarto libro de cuentos. No es improbable que, a la vuelta de unos años, veamos aparecer su nombre en el catálogo de alguna o algunas editoriales de la Península, pues sus narraciones seducen por la belleza de su prosa, la hondura de sus retratos y la inteligencia con que están construidas. Leyéndolas resulta claro que Gomes sabe mucho de literatura, pero también de los resortes interiores que nos mueven a veces a hablar o guardar silencio, a mirar o apartar los ojos, a actuar o no hacer nada. Sus distintos personajes –burócratas, empresarios, eruditos, iletrados, portugueses, venezolanos o norteamericanos– son todos protagonistas del gran teatro del mundo globalizado de hoy y, como nuestra época, están tocados por el aura de la desilusión. Pero, al mismo tiempo, vienen a decirnos que la ficción es siempre el sueño de otra vida, cuando no la sombra de otros sueños, y que sus historias nos lo prueban una vez más. Y es que aquí hasta el fantasma portugués del padre muerto quiere seguir hablando y viviendo, más allá o más acá de la tumba. No es otra quizá la más sabia y provechosa lección que nos deja la lectura de este hermoso libro de cuentos.

Gustavo Guerrero

América en los libros

Los argentinos y sus intelectuales. Historia de un desencuentro, *Mempo Giardinelli, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2005, 112 pp.*

Ganador del VIII Premio Internacional Rómulo Gallegos 1993 por su novela *Santo oficio de la memoria,* Mempo Giardinelli (Chaco,1947) es uno de los narradores argentinos más conocidos fuera de su país. Pertenece a una generación, la del setenta, que se formó bajo el influjo de luchas políticas y sociales, con el florecimiento de la literatura latinoamericana abriéndose paso como estética universal y a la sombra del *boom.*

Los argentinos y sus intelectuales, volumen que pertenece a la colección «Claves para todos», dirigida por José Nun, es producto de la necesidad que cobra para el Giardinelli narrador exponer, a través del ensayo, los interrogantes que genera la conflictiva historia de su país, mediante la recuperación de la memoria y alimentando una escritura que le sirve como instrumento de análisis y crítica, a la vez que de integración a un mundo personal. Revisar el pasado para entender y organizar el presente es el objetivo primordial que parece haberse trazado el autor, aunque sobre un eje de sumo interés y actualidad: el papel que desempeñaron los intelectuales argentinos a partir de la crisis desatada en 2001, cuando sucedió el ya tristemente famoso «corralito» y los cantos de sirena eran de eclipse total, de absoluto Apocalipsis.

De los libros sobre debate cultural que ha dado a conocer el escritor, éste es, junto con su extensa obra *El país de las maravillas,* un feliz esfuerzo por concentrar, con una visión amplia y aguda, sus reflexiones acerca de la compleja relación que establecen los intelectuales con su tiempo. Reflexiones de las que surgen retratos, por momentos descarnados, de las diferentes etapas de una época y de sus protagonistas. Testigo privilegiado, el autor denuncia sin concesiones ni eufemismos, especialmente en el capítulo diez, aspectos vinculados con la deshonestidad y el resentimiento que salpican a ciertos miembros de la clase intelectual y, asimismo, pone sobre el tapete asuntos ásperos y vergonzantes: el robo y la apropiación de teorías, las manifestaciones prejuiciosas, los ninguneos y las envidias que van

cimentando un mar de fondo que impide, muchas veces, crear las bases para la libre circulación de las ideas y el adecuado funcionamiento de un país permanentemente en crisis, demorado en pasiones inútiles.

Pero *Los argentinos y sus intelectuales* es también un intento de rescatar a esos hombres de letras, como Domingo Faustino Sarmiento y José Ingenieros, que se han constituido en figuras claves a la hora de examinar la relación entre cultura y compromiso político, pues han sembrado sus escritos de pistas iluminadoras que indican los caminos posibles para hacer realidad esa transformación que la Argentina necesita y que casi todos los sectores sociales anhelan.

Juego de prendas y los dos corales, *Noemí Ulla, Ediciones Simurg, Buenos Aires, 2004, 156 pp.*

De Poe, precisamente, el rioplatense Horacio Quiroga aprendió a trabajar un elemento imprescindible del cuento de horror: el suspenso. Pero también algo más: la elaboración de dos tramas en un mismo relato, una superficial, a la vista, y otra solapada, oculta, que emerge por sorpresa hacia el final de la narración y produce un efecto revelador. Con esta textura, Noemí Ulla ha confeccionado un tejido propio para escribir los diecisiete cuentos reunidos bajo el título *Juego de prendas y los dos corales.*

La operación de ruptura con la rigidez de formas y contenidos prestigiosos para la crítica tradicional que ha llevado a cabo la autora argentina desde la publicación de sus primeros libros de relatos –*Ciudades* (1983), *El ramito* (1990) y *El cerco del deseo* (1994)– se sustenta con especial énfasis a través de una aprehensión sensible de la vida cotidiana y la captación de muy variados discursos. Su escritura se deleita en recrear el habla de diferentes capas de la sociedad argentina y los modismos que adquiere la comunicación verbal en cada momento. Escritura que se caracteriza por un tono conversacional, como se observa en su cuento «Cuestión de palabras», y la articulación de atmósferas de intimidad que vuelven al lector cómplice de la historia narrada.

Tanto en «Viajeros» (relato que transcurre en un tren nocturno durante una travesía a Venecia y, luego, en la «ciudad mágica») como en «La cueva y la barra» (donde un viaje a Europa cambia el destino de una familia), Ulla hace posible la conexión entre el mundo imaginario y el mundo real creando, al mismo tiempo, un campo de hilaridad que hace gozosa la lectura de sus cuentos. Historias que muestran el descon-

cierto que suscitan las paradojas de la vida, una vida que Noemí Ulla mira y desgrana con irrisión y también con ternura.

Buena lectora de poesía, ha utilizado para sus ficciones breves uno de los recursos más destacables de la lírica: la concentración de sentidos, cosa que denotan, entre otros, dos de sus cuentos, «El centenario» y «Tarde de ensayo», y subrayan el estilo personal de esta autora, su búsqueda constante de nuevas técnicas de expresión y de estructuras formales ricas en imágenes y rebosantes de sensualidad poética. Los contenidos subyacentes de sus relatos y una escritura comunicativa condensan de manera ejemplar el movimiento intenso, el alcance vibrante de la prosa de Ulla que, con la máxima sencillez, pero también con la máxima profundidad, hurga en lo que está oculto para revelarnos la comunión entre vida y literatura.

Reina Roffé

Léxico documentado para la historia del negro en América (Siglos XV-XIX), *Humberto Triana y Antorveza, Bogotá. Instituto Caro y Cuervo, tomo IV, 2004, 771 págs.*

De esta magna obra se publicó en 1997 el tomo I, consistente en un amplísimo «Estudio preliminar» muy bien estructurado sobre el trasfondo histórico. En 2001 salió el tomo II, comienzo del léxico propiamente dicho, que abarcaba las letras A-C. El tomo III (D-G) vio la luz en 2002. El IV incluye las letras H-L, de modo que faltan dos o tres volúmenes más para dar cierre a esta enciclopedia alfabética. Su autor es un conocido erudito colombiano especialista en lenguas indígenas pero, como se ve, no es ésta su dedicación exclusiva.

Cada una de las innumerables entradas cuenta con una definición o descripción del asunto y, en la gran mayoría de los casos, con citas acopiadas de fuentes de los siglos indicados en el título. El autor no ha intentado reducir la extensión ni de las definiciones ni de las citas, lo cual convierte a esta obra en un verdadero tesoro de informaciones explícitas y detalladas, además de abundantísimas. Así, por ejemplo, en «Habilitación de castas» («Esfuerzo político y social que se desarrolló en las Cortes de Cádiz de 1811 con el propósito de eliminar todas las inhabilidades jurídicas que recaían sobre las castas y universalizar otras habilitaciones»), a la definición precedente que, por cierto, se extiende por algo más de una página, le sigue una cita de 22 páginas del libro de Tierno Galván *Actas de las Cortes de Cádiz*.

Es fácil prever que esta publicación será obra de referencia por varios decenios. Hay en ella, sin embargo, tres problemas que todo lexicógrafo conoce bien. El primero puede resumirse en la siguiente pregunta: siendo alfabético el orden de las entradas, ¿en qué letra conviene incluir términos complejos como «habido en buena guerra», «haber por firme», «hablar bozal», «hombre de bajas obligaciones» y «hombre de humilde color»? Triana los coloca todos en la hache, así como pone en la ele expresiones como «La Mazorca», «La morenada», «La morenita», «La mozamala», etc. La solución es tolerable en el primer grupo, pero más que discutible en el segundo. El segundo problema es el de entradas como «honor», «hermosura de la mujer negra», «indecencia», «indígena», «individuo inferior» (en los tomos anteriores: «arepa», «buba», «bruto», «domingo», «entremés», «expósito», «fogata», «gastos de entierro», «feto», «fianza», «funeral», etc.) y muchos otros cuyo carácter es apropiado más bien para subtítulos de una exposición sistemática; en cambio resultan difícilmente justificables en el cuerpo de un léxico; podrían figurar asimismo en una de esas listas alfabéticas que complementan tanto obras lexicográficas muy voluminosas como manuales de diverso cariz, es decir, exposiciones sistemáticas como las ya mencionadas. Independientemente de todo esto subsiste el problema número tres radicado en el carácter semántico demasiado general de las expresiones mencionadas con el segundo problema; su relación semántica con el tema del negro sólo se ve en los ejemplos concretos. Por todo lo antedicho, el que suscribe es de la opinión que la consulta de esta obra habría resultado de más fácil acceso y mayor provecho si se la hubiera estructurado como exposición temática, debidamente dividida y subdividida, y con uno o varios índices alfabéticos al final, como expansión o continuación del «Estudio preliminar» del tomo I, es decir, conformando una enciclopedia no alfabética.

Discurso y género en historias de vida: una investigación de relatos de hombres y mujeres en Bogotá, *Sandra Soler Castillo, Prólogo de Teun van Dijk. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2004, 319 págs.*

Bajo la dirección del prologuista, Soler escribió su tesis doctoral sobre el tema del título en Barcelona (Van Dijk es profesor de la Universitat Pompeu Fabra), pero con material colombiano tomado de J. Montes Giraldo *et al.: El español hablado en Bogotá*

(1977). El enfoque es muy diferente del tradicional estudio de las diferencias entre el lenguaje masculino y el femenino; el modernísimo análisis del discurso, así como la pragmática y las nuevas corrientes de la sociolingüística, se han conjugado en un enfoque nuevo y polifacético del estudio del lenguaje de ambos sexos. El libro de Montes Giraldo reúne los resultados de un trabajo de campo en el que se pidió a bogotanos y bogotanas que contaran partes de sus vidas, de allí tomó Soler su *corpus* de treinta relatos semilibres (es decir, relatos con pocas interferencias del entrevistador). La trascripción, sin ser fonológica, refleja muy bien las variantes de pronunciación. Entre los informantes había gente de tres generaciones y de otros tantos estratos sociales y educativos; había tanto nativos como inmigrantes y estaban representados los dos sexos. La mejor manera de apreciar las diferencias entre el antiguo estudio del lenguaje masculino y femenino y el nuevo enfoque es considerar las conclusiones a las que llegó Soler:

Desde luego, hay diferencias en el empleo de distintos tipos de adverbios: con respecto a los de lugar, por ejemplo, los hombres prefieren los deícticos y son más precisos en las descripciones espaciales; las mujeres prefieren los anafóricos. Se ha dicho que la mujer usa más adjetivos que el hombre, en una proporción de hasta 6:1, pero en el *corpus* de Soler son los hombres quienes presentan la mayor frecuencia. En el caso de los partitivos todo/-a, su mayor uso entre las mujeres confirma la idea común de que éstas son más dadas a generalizar. Ellas, además, emplean casi dos veces más diminutivos que ellos, y el pronombre yo con más frecuencia que ellos (aunque el protagonista de los relatos masculinos es el mismo narrador con mucha mayor frecuencia que en los relatos femeninos). Otro tanto sucede con las principales conjunciones, tanto coordinantes como subordinantes, así como con las interjecciones y las oraciones exclamativas: la mujer las usa *más*. El hombre, en cambio, se expresa con mayor riqueza léxica.

Por lo que respecta a los temas abordados por cada sexo, la autora diferencia muy bien entre la frecuencia en que fueron tratados y la manera de tratarlos. Así, por ejemplo, varones y mujeres hablaron del trabajo y de la familia más o menos en igual cantidad de intervenciones, pero los primeros hablaron más del trabajo como tema autónomo y de la familia como tema marginal, mientras que las mujeres relacionaron ambos temas con otros (educación, amor, etc.). Es muy clara la relación cuantitativa en otros dos ter-

nas: los hombres hablaron de política mucho más que el sexo opuesto, y exactamente lo contrario sucedió con la educación. En cantidad de proposiciones, la extensión de los relatos femeninos casi duplica la de los masculinos-, la cantidad de proposiciones varía también en las distintas partes del relato (resumen, orientación, acción complicante, resolución, evaluación y coda). En este punto el estudio se diversifica y profundiza considerablemente; y otro tanto sucede con el larguísimo tratamiento del uso de metáforas en dichas narraciones y el capítulo sobre las categorías espaciales. En las conclusiones y otras partes de esta obra verdaderamente útil e importante, la autora no deja de señalar también qué aspectos de este gran tema necesita más investigación. Ojalá pueda Soler continuar trabajando ella misma en la vanguardia y con idéntico nivel de calidad.

Autobiografía, *Víctor Manuel Patiño, Prólogo de José Eduardo Jiménez G. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2003, 106 págs.*

Patiño (1912-2001) fue un científico colombiano de renombre; de su obra creo que ya se ha reseñado algo en esta misma revista. Su trabajo máximo, sin par en la bibliografía americana y americanista, es la *Historia de la cultura material en la América equinoccial,* publicada en 8 tomos por el Instituto Caro y Cuervo (1990-1993), donde los distintos volúmenes recopilan datos sobre los diversos sectores de la cultura material; así, el tomo I trata de la «Alimentación y alimentos», el VII de las «Vías, transportes y comunicaciones», el VH de la «Vida erótica y costumbres higiénicas», etc.; los datos científicos reunidos aparecen allí conjugados con citas de obras pertinentes, empezando por los cronistas de siglos pasados.

Patiño cursó estudios de agronomía y trabajó en ello toda su vida, pero no sólo como técnico agrícola (así dice su título universitario) sino también como investigador. Su especialidad fue la botánica; dedicó años al particular estudio del maíz; recolectó muestras de esta planta en diversos países y formó una colección inmensa que actualmente (por los avances de la genética) es todavía más útil que en su época de origen.

En su semblanza autobiográfica, Patiño se considera a sí mismo introvertido, autocrítico y de pocos amigos, al mismo tiempo que absolutamente desinteresado, todo lo cual describe con ejemplos de su vida. Indica sus preferencias políticas y religiosas. Y menciona su paso por numerosas instituciones

de enseñanza, trabajo e investigación, así como los puestos y títulos alcanzados, sin olvidar las personas con las que se siente agradecido. El conjunto es sumamente escueto: 14 páginas; el resto (aparte de las dos páginas de prólogo) lo constituyen el *curriculum vitae* (así llamado en el libro, a pesar de que los colombianos prefieren decir «hoja de vida») con la amplia lista de publicaciones. La obra va ilustrada con una foto del autor; hay que decir que una de las contribuciones realmente meritorias del instituto editor es precisamente éste de abundar en fotografías de los autores y demás personajes importantes tratados en las obras del caso, sin dejar de usar para ello un papel mejor que el del resto del libro cuando así parece oportuno; el español Gregorio Marañón dejó en su momento constancia de la gran importancia que atribuía al poder verles la cara a los autores que leemos; el que suscribe también la considera una auténtica necesidad.

Viajes de Américo Vespucio, *Martín Fernández de Navarrete, Prólogo de José María Merino. Madrid: Espasa, 2003, 205 págs.*

Además de marino y literato, el riojano Navarrete (1765-1844) fue estudioso eminente de la historia y las ciencias exactas. Nadie más preparado que él para discurrir, entonces, sobre los primeros viajes españoles de resonancia mundial. De hecho ganó fama duradera con los varios tomos de su *Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV.* A principios del siglo XX, la editorial Calpe publicó una colección de *Viajes clásicos* y otra de *Viajes modernos;* en la primera figuró, entre otras obras, Las cuatro navegaciones de *Américo Vespucio* en la edición de Navarrete. Éste, siguiendo en ello al famoso Las Casas pero con informaciones más completas y fundadas, niega la veracidad de buena parte de las narraciones de Vespucio (1454-1512), el cual aprovechó el desconocimiento imperante en su época para sugerir que él, y no Colón, había sido el primero en llegar a tierra americana. Tuvo éxito con sus patrañas, como lo vemos en el nombre que se dio muy pronto al continente americano. Es lástima que no se haya aprovechado esta reedición para mejorar el nivel informativo. En lugar de ello se añadió un prólogo que no hace más que reiterar afirmaciones de y sobre Navarrete ya presentes en otras partes de la obra.

La edición más antigua de *Las cuatro navegaciones*, según Navarrete, es la latina de 1509 que él

reproduce con traducción castellana; existe un epítome latino anterior, quizás de 1503, y no se sabe en qué lengua se escribió su original. De *Las cuatro navegaciones* se sabe simplemente que el original debe de haberse escrito en italiano, castellano o portugués. De los supuestos viajes de Vespucio a América (fechas de partida-1497, 1499, 1501 y 1503), los dos primeros los habría hecho por acuerdo con Fernando el Católico (t 1516), partiendo de Cádiz, y los otros dos saliendo de Lisboa por voluntad del rey Manuel de Portugal. Vespucio publicó tempranamente una noticia del tercero, pero nada de los dos primeros hasta 1509, tres años después de la muerte de Colón y otros tantos antes de la suya propia. Como la publicación de 1509 va incluida en una *Introducción a la Cosmografía* editada por el estrasburgués Juan Gruniger, y la dedicatoria del volumen entero está fechada en 1507, la relación con la muerte de Colón (1506) se vuelve muy directa. En resumen, Vespucio habría esperado todo lo necesario para que, al esparcir sugerencias sobre sus méritos de primer descubridor, no fuera probable que algún contemporáneo lo tachara de estafador. «En toda la *Introducción a la Cosmografía* no se lee el nombre de Colón y se atribuye el descubrimiento del Nuevo Mundo únicamente a Vespucio» (20-21).

Sin embargo, como Fernando de Aragón todavía estaba vivo en 1509 (habiendo retomado las riendas del gobierno de Castilla después del fallecimiento en 1506 de su yerno Felipe el Hermoso, que le había disputado el poder castellano al morir Isabel en 1504), se ha supuesto que Fernando y Américo se habrían puesto de acuerdo para mermar los méritos de Colón y las consiguientes obligaciones contractuales de la Corona para con el verdadero descubridor. Navarrete niega toda mala voluntad de parte del Rey Católico, si bien el muy tardío reconocimiento de títulos y demás derechos en favor de Diego Colón, hijo del Almirante, así parezca indicarlo con un fuerte grado de probabilidad. Navarrete parece desconocer un dato importante a este respecto; sostiene que el autor de la *Introducción a la Cosmografía* debería haber reconocido la prioridad del descubrimiento de Colón puesto que el mismo Vespucio, al final de su segunda navegación, dice haber llegado «a la isla de Antilla [la Hispaniola] que, pocos años hace, descubrió Cristóbal Colón». Pero nadie negaba este descubrimiento insular; lo que la Corona parece haber tratado de ignorar a toda costa es que Colón había llegado a tierra firme, lo cual lo convertía automáticamente en Virrey de la misma y le adjudicaba creo que la octava parte de los bie-

nes que allí encontraran los conquistadores. Por eso le convenía atribuir el primer contacto continental a alguien con quien no hubiera concertado tantos beneficios.

La edición aquí reseñada no sólo no agrega fechas aclaratorias (por ejemplo la de la mismísima obra de Navarrete), sino que el prólogo añadido nos deja en ascuas, hasta bien entrada la lectura, acerca de quién es el autor de diversas partes del libro; éste, en efecto, además de una «Advertencia preliminar» y unas «Noticias exactas de Américo Vespucio», que el prologuista sí indica explícitamente como del tintero de Navarrete, contiene un mapa (anónimo) del derrotero probable de dos de los viajes de Vespucio, una «Noticia biográfica del autor [Navarretel]» también anónima, un largo «Apéndice de documentos pertenecientes a Américo Vespucio» (recopilados por Navarrete) y otro apéndice titulado «Relecturas viajes» (es el nombre de la colección) que, de no ser del prologuista, será de algún plumífero de la editorial. Poco y nada clara resulta la proveniencia de las numerosas notas puestas a todos los textos de Vespucio y Navarrete; la etiqueta de «N. del E.» que vemos en algunas notas de la «Advertencia preliminar» hace pensar que éstas serán del prologuista, siendo todas las no etiquetadas de Navarrete; sin embargo, numerosas notas puestas a Vespucio sin esa etiqueta hacen referencia a... los *Viajes clásicos* publicados por Calpe en el siglo XX.

El castellano en América - polémica con Juan Valera, *Rufino José Cuervo. Edición y prólogo de Mario Germán Romero. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2004, 159 págs.*

Fue histórica la polémica del subtítulo, que duró de 1899 a 1903. Los textos del eminente filólogo colombiano (1844-1911) han vuelto a imprimirse varias veces desde entonces, sobre todo en su patria, pero sin los de Juan Valera (1824-1905). La única edición conjunta de los textos parece haber sido la obrada en Buenos Aires por el salesiano Rodolfo Ragucci en 1947. Razón de más para recibir con aplauso esta nueva edición conjunta, bien prologada y de cuidadosa impresión. Como *El discurso del método,* este librito es de los que se leen en un día y, sin embargo, dejan huella. Por su antigüedad y sus protagonistas, es seguro que muchos hispanohablantes que hayan oído mencionar la polémica sin leerla, malinterpretarán el título. Recordemos sus pasos principales.

En el prólogo a su famosa *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847), Andrés Bello había incitado a velar por la unidad de la lengua castellana, fuertemente amenazada por la proliferación de variedades regionales en América (sin mencionar las de España). En la cuarta edición de sus *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*, Cuervo sostenía en 1885 que el temor antedicho era infundado. Pero en su carta-prólogo de 1899 a un poema argentino de lenguaje criollista mostró que había cambiado de opinión: «Estamos [...] en vísperas (que en la vida de los pueblos pueden ser bien largas) de quedar separados, como lo quedaron las hijas del Imperio Romano». Contra esa opinión, apenas esbozada allí, reaccionó el literato y político español antedicho con una visión más optimista. No se trata entonces de una de esas polémicas acerca del valor normativo o no del castellano de España (idea que lamentablemente perduró en parte de la Madre Patria hasta el *boom* de la narrativa latinoamericana). Por el contrario, Valera expresó en dos articulitos su aceptación del castellano trasatlántico y, en mayor grado aún, de los méritos de su oponente: «En el profundo conocimiento de nuestro idioma, nadie hay ahora en España que compita con don Rufino Cuervo». Al optimismo valeriano replicó el cultísimo Cuervo con una avalancha de reflexiones y datos empíricos, todo ello muy grato a la lectura por su estilo ameno y su claridad científica no mermada por el tiempo, amén de su inmensa carga docente. Pero el peninsular no dio su brazo a torcer y, luego de una larga pausa necesaria para repensar el camino y afilar las armas, volvió a la lid en otras dos publicaciones, reiterando sus opiniones ya conocidas aunque, esta vez, con un tono ligeramente agresivo. A ello respondió el colombiano en una breve carta al argentino Ernesto Quesada y, para rematar el asunto, en un enjundioso artículo que lleva el título del presente libro y que se publicó en París en el *Bulletin Hispanique.* Aparte de sus disquisiciones eruditísimas, quedan allí muestras claras de que Cuervo había perdido la paciencia: no dejó de consignar, en efecto, las debilidades de la exposición de Valera y su nivel científico escaso o nulo. A más de un siglo de la polémica no sería impensable que alguien la reiniciara; lo difícil será volver a encontrar, en una sola persona, tanto bagaje filológico y solidez de pensamiento como en el gran colombiano.

Agustín Seguí

El hombre de Montserrat, *Dante Liano, Roca editorial, Sabadell (Barcelona), 2005, 120 pp.*

La retrasada publicación en España de *El hombre de Montserrat,* editada en México, del escritor, residente en Italia, Dante Liano (Chimaltenango, Guatemala, 1948), permite ponernos en contacto con uno de los novelistas que utilizan la caricatura para la denuncia y centrar su crítica en la desastrosa situación político-económica de su país, para ofrecernos un relato plagado de asesinatos, corrupción, atentados, estafas, abogados tramposos, blanqueo de dinero, negocio de la droga, prostitución, hambre, enfrentamientos con la guerrilla, la siniestra eficacia de los escuadrones de la muerte, luchas por el poder entre el ejército y la guerrilla, patrullas civiles que no dudan en matar a quien no vaya suficientemente documentado, masacres indiscriminadas y exterminio sistemático de indios sospechosos de colaborar con la guerrilla... Pero como dice el autor: «Lo que escribo ahora es un intento por rescatar la memoria, mi memoria guatemalteca».

Dante Llano recurre a una especie de *thriller* político para desarrollar la trama concentrándola en uno de los periodos más sangrientos de la represión de su país: los años 60 y 80. Dos espacios, igualmente inhabitables, gravitan a lo largo de estas páginas: la ciudad, completamente deshumanizada, y la selva, cuya pureza se ha visto alterada por la obsesión del ejército en combatir, anular y aniquilar la guerrilla, destruyendo con napalm un hábitat natural en el que la muerte es lo único real. La elección estilística de la parodia y la caricatura, hacen más intenso y evidente el drama de un país, para el autor, responsable en su totalidad de la situación y de lo que está sucediendo. Dante Liano caricaturiza a todos los personajes, pero sobre todo a policías y militares a los que cosifica y animaliza en sus tétricas oficinas. Nadie sale bien parado, no hay compasión posible cuando se está convencido de que todos hemos contribuido a una determinada situación. Tampoco la hay para los medios de comunicación social, concretamente para la televisión, que en lugar de denunciar, convierte, con absoluto impudor, en espectáculo banal la tragedia con el fin de ocultar la verdad. Clima asfixiante a lo que contribuyen el calor y el sol violento que deja al descubierto la miseria y la devastación. Dante Llano habla de demasiadas cosas en tan sólo 120 páginas de apretada escritura, lo cual le ha obligado a constreñir y concentrar hasta extremos la trama. Hay que destacar la elección de un lenguaje nativo en cuanto ello significa la defensa

del idioma del autor como plasmación de sus raíces y orígenes. Un lenguaje caracterizado por la delicadeza para expresar la dura y contundente realidad guatemalteca.

Esther en alguna parte, *Eliseo Alberto de Diego, Espasa, Madrid, 2005, 198 pp.*

Elisco Alberto de Diego, (Arroyo Naranjo, Cuba, 1951), que impresionó a los lectores con su libro de memorias *Informe contra mí mismo* (1997) y con su guión de la película *Guantanamera*, dirigida por Tomás Gutiérrez Alea, vuelve ahora con la novela *Esther en alguna parte,* finalista del premio Primavera de novela 2005, un relato vital y risueño que apenas se detiene, y ahí radica uno de sus valores, en el análisis de los horrores de la Cuba castrista. De hecho, sólo se menciona una vez la palabra, «revolución» y se comenta, casi sin querer, que el espacio en el que se desarrolla la historia es una Cuba prejuiciosa, cuyos habitantes están acostumbrados a «la libertad condicional». El autor no cae en la descripción, harto manida, de una Cuba plagada de jineteras, policía, disidentes, cárceles para presos políticos y homosexuales, negros sementales... no hay nada de eso. Es una Habana que sirve de telón de fondo y en la que uno de los personajes, Arístides Antúnez, no se encuentra a gusto. Recordemos que Elisco Alberto reside en México desde 1989 y que consciente, no sólo de la lejanía con su país de origen ha declarado su nostalgia de Cuba, «Una isla que es como un barco encallado», sino también de su exilio: «Soy un escritor en el exilio, no tengo otra definición y trato que los temas políticos no contaminen la ficción». Ello no quiere decir que este autor obvie hablar de la situación en que se encuentra la isla, sino que recurre a la sutileza sin caer en el discurso político, lo cual hubiera lastrado la agilidad de estas páginas construidas con una prosa de impecable agilidad y colorido que resume el encuentro entre dos ancianos unidos por algo más que el recuerdo del pasado: el amor a la misma mujer, tema que obliga, entre comillas, al escritor a recurrir al bolero lo que, a su vez, imprimirá una cadencia rítmica especial, al mismo tiempo que realiza un homenaje a la música cubana, una de las manifestaciones artísticas más significativas de este espacio «apático y abúlico», «obligatoriamente sensual», en el que «no es bueno decir que uno duda», «una isla infectada de dogmas y discursos huecos, / ... /, justa, poderosa y frágil, pecadora, culpable, ingenua, valiente y cobarde, esta Cuba de todos y de nadie».

Varios son los temas que confluyen en esta novela escrita a la luz de los textos del dramaturgo cubano Virgilio Piñera (la misma elección de una estructura de pieza teatral es una manera de rendirle homenaje): la felicidad como mito, la amistad que «también es un romance», el tiempo concentrado en, por un lado, el pasado que simboliza la historia sentimental y, por otro, el presente que recordará la miseria y decadencia física, la capacidad del amor para transformar al ser humano y la más anodina existencia, la vejez que sólo sirve para «acumular recuerdos», la muerte, la identidad, la vida como simulacro y la certidumbre de que «la añoranza es un estorbo y la nostalgia, tremenda calamidad». Temas expresados con un acertado equilibrio entre lenguaje poético y popular que hace más elocuente la confidencia entre los dos ancianos en la búsqueda, casi imposible, del amor.

Milagros Sánchez Arnosi

Última carta de Moscú, *Abrasha Rotenberg. Prefacio de Juan Gelman. Taller Mario Muchnik, Madrid, 2005, 358 pp.*

De Abrasha Rotenberg, el lector tenía constancia de su hacer literario por un título, *La opinión amordazada*, que se publicó en 2000. A través de éste, desde un esquema memorialístico (la recuperación de un tiempo y de un espacio, que son los años setenta y la Argentina), ya pudimos determinar cuál era el pulso de un notable narrador. Ahora, con *Última carta de Moscú,* nos reafirmamos en este juicio, pero añadimos, además, que no sólo estamos ante un espléndido escritor, un cronista, sino también frente a un magnífico comunicador de emociones.

Última carta de Moscú, muy bien editado por Mario Muchnik y con un prefacio del poeta Juan Gelman, hay que interpretarlo como un discurso autobiográfico, un relato de la memoria en el que su autor traza perfiles psicológicos como en una novela, arma situaciones de su infancia en la remota Ucrania, continúa vertebrando (destejiendo) sus vivencias en la Argentina del intervencionismo militar, a la que arribó con ocho años, y cierra con su traslado y el de su familia a España, una España y unos españoles que no fueron (nos lo recuerda en ambos libros) todo lo generosos que Rotenberg esperaba, cuando la ferocidad del videlismo cristalizaba entre 1976 y 1983.

Es un libro de éxodos, el del niño (Teofipol), el del adolescente (Buenos Aires) y el del adulto (Jerusalén, Madrid), pero, a la vez de ser un descargo de conciencia respecto al auténtico protagonista de la historia, el padre, es un ver-

dadero poema acerca del desarraigo y la capacidad del ser humano para superar circunstancias difíciles y adversidades de abismo. Padre, madre e hijo, cada cual en su parcela circunstancial, son héroes en un mundo doloroso e inhóspito que sólo cuando es asumido y doblegado por ellos se convierte en universo poético, en estancia grata, en cotidianidad soportable.

Rotenberg consigue con este relato minimalista de su vida no sólo contarnos su propia experiencia sino, por metonimia, narrarnos la gran experiencia de muchos otros, quienes, a no dudarlo, se verán fotografiados en ese recorrido, en esa mitificación inicial del padre ausente, en ese primer contacto del emigrante con un país desconocido, en ese desarrollo vital de una existencia complicada, y todo ello transcrito con la certera mirada de alguien que domina el manejo de la escritura y que sabe cómo dirigir hábilmente al lector por un laberinto de vivencias entrañables. Un logro.

Miguel Herráez

Testamento de un hombre de negocios, *Luis Fayad, Bogotá, Arango Editores, 2005, 276 págs.*

Un escritor acomete la tarea de contar la historia de una familia de narcotraficantes, sus incursiones en el negocio, su ascenso y su caída, y lo hace por encargo de uno de los miembros que sobrevive para dejarnos su testimonio. Son tres generaciones de negociantes liderados por mujeres calculadoras y belicosas, capaces de llevarse por delante a todo aquel que atente contra de su intereses. Con esta novela Luis Fayad (Bogotá, 1945) se consolida como uno de los escritores hispanoamericanos de mayor relieve. Su obra, sin embargo, es poco conocida, lo cual no quiere decir que haya pasado desapercibida para la crítica más exigente. Ángel Rama, por ejemplo, se entusiasmó con su primera novela, *Los parientes de Ester* publicada en España en 1978. Situada en Bogotá entre finales de los ochenta y principios de los noventa, testamento de un hombre de negocios, dibuja el mapa de un país envuelto en una red de intereses políticos, sociales y económicos transnacionales, desde la entraña de un núcleo familiar con sus sueños y frustraciones. La familia, como un microcosmos que busca asidero en el mundo, constituye el eje de la narración en las novelas de Fayad, desde *Los parientes de Ester* (1978), marcada por la desesperanza y la pobreza –en una atmósfera dura y fría en la Bogotá en los años sesenta–, pasando por *Compañeros de viaje* (1991) y *La caída de los puntos*

cardinales (2000), que hunde sus raíces en el Líbano, lugar de procedencia de muchos emigrantes en Colombia. En la novela que nos ocupa el dinero es entonces la medida de la realidad de estos seres que luchan, más que por sobrevivir, por el poder. Su objetivo los obliga a una disciplina que consiste en callar, en no creer nada de lo que los otros dicen y en poco de lo que se ve, hasta no ser comprobado.

Sin pretender ahondar en la psicología de los personajes, Fayad nos deja oír sus voces, sus puntos de vista en permanente confrontación, gracias a una estructura dialogal en la que intervienen todos los miembros, abuelos, padres, hijos, nietos y socios, así como el escritor que se convierte en conciencia narrativa. El diálogo, como el rumor de un río, arrastra las justificaciones de asesinos, delatores, espías, senadores, así como las quejas de los campesinos y líderes indígenas que ven amenazada la sagrada biosfera saqueada por las multinacionales. En un tono poético que mantiene la cadencia del las aguas, mansas o turbulentas, se nos informa de amores y nostalgias, de asesinos que aman, de personajes que acaban siendo devorados por la maquinaria que han creado y que acaso buscan la redención rompiendo el silencio que amordazó sus vidas.

Consuelo Triviño

La pasión según San Martín, *Mario Goloboff, Ediciones Al Margen, Buenos Aires, 2005, 95 págs.*

La narrativa de Mario Goloboff, compuesta, hasta el presente, por cinco novelas (*Caballos por el fondo de los ojos, Criador de palomas, La luna que cae, El soñador de Smith, Comuna Verdad*) ha estado signada, desde el comienzo, por un lugar ficcional que el autor ha ido enriqueciendo en el transcurso del tiempo y de la obra: Algarrobos, un pueblo imaginado en la provincia de Buenos Aires. El dato es relevante en la medida que también resulta emblemático: no hay narrador de raza –y, sin duda, Goloboff lo es– que no construya minuciosamente su lugar, que no funde un espacio propio e intransferible. Un movimiento que, con impecable concepto, la crítica argentina Nora Catelli ha denominado la «pulsión cartográfica» de un escritor.

Este primer libro de relatos del autor no es ajeno a la pulsión cartográfica, y varios de sus textos invitan al lector a revisitar Algarrobos, una invitación que resulta bienvenida por lo que comporta de reconocimiento (retornar a un territorio hollado) y novedad (el desarrollo de nuevas historias), tales los casos de «El pozo de Blínder», «Algarrobos-París-Algarrobos» o «Los neblís».

Acaso como consecuencia lógica de la impronta que pone en juego esta tierra natal de la ficción, el libro se hamaca entre dos polos: el exilio (tema que en la primera novela del autor, *Caballos por el fondo de los ojos,* es predominante y, por momentos, excluyente) y la infancia. Respecto de este último, baste citar el relato que da título al volumen, donde asimismo emerge como tema la condición de judío del protagonista (tópico que en *Caballos...* es esencial).

El *tempo* narrativo de Goloboff no condesciende a remates forzadamente imprevisibles ni a desarrollos deliberadamente desconcertantes (hasta en un cuento como «Un hotel extranjero» hay suficientes indicios como para que el lector descubra al personaje en cuestión). No sería aventurado calificarlo de *tempo* chejoviano, lo cual, en una narrativa argentina como la actual erizada –salvo excepciones– de desprolijidades estilísticas y antiquísimas novedades, no puede menos que resultar venturoso.

Mención aparte merece «Villalba rey», un relato brevísimo (no llega a cubrir una carilla y media) y perfecto, vale decir, intransferible a otros códigos que no sean los propios.

Osvaldo Gallone



Los libros en Europa

Les fils maudits de la République. L'avenir des intellectuels en France, *Gérard Noiriel. Fayard, Paris, 2005, 335 págs.*

La formación de una entidad corporativa o *élite* intelectual en Francia tiene larga data. En el siglo XVIII ya hay un conjunto de pensadores que, desde la intimidad de los salones, buscan un público exterior. Cristaliza la operación a partir de 1789, cuando aparece ante la opinión esclarecida alguien que dispone de un acceso inmediato a la verdad y es la voz epónima del pueblo oprimido. Con todo, la palabra que lo designa empieza a circular con el asunto Dreyfus, a fines del siglo XIX.

A partir de entonces, los intelectuales franceses admiten, según Noiriel, tres categorías: los que hablan por el Estado republicano, los sabios que defienden la autonomía de sus ciencias y los militantes que se comprometen con estructuras partidarias. En todos ellos hay una variable dosis de crítica frente a lo establecido, polémicas transversales, una densa literatura de ideas que, a menudo, es también un código de la acción social y política.

En la actualidad, los medios masivos han cooptado a dichos intelectuales y los han llevado al periodismo y a la literatura de divulgación. La corporación de los políticos, más allá de la afición francesa a la lectura literaria, tiene apenas en cuenta lo que la voz intelectual les dice. Se impone, pues, un nuevo proyecto de alianza: o con el poder como intelectual orgánico, o como intelectual crítico y autónomo, pero sin las ínfulas de ser la voz epónima de una sociedad que no habla.

Noiriel ha hecho una historia vivaz y panorámica del fenómeno. No es ajeno a las disputas y toma posición en cada caso, aunque sin sofocar al lector con sus preferencias. Su tesis apunta a un interrogante informulado: ¿subsistirán los hijos malditos de la República en el futuro? ¿Conservará Francia uno de sus tesoros tradicionales de cultura, el intelectual que sobrevive a la Revolución, la guerra, la desaparición del imperio, la unidad europea?

Adiós a la diplomacia, *Shaun Riordan. Traducción de Carlos Martín Ramírez. Prólogo de Miguel Ángel Moratinos. Siglo XXI, Madrid, 2005, 193 págs.*

Antiguo diplomático inglés y actual director de una consultoría, Riordan se pregunta acerca de la subsistencia de su primera profesión. En efecto, la diplomacia, en un mundo globalizado y con comunicaciones rápidas hasta la inmediatez, parece perder su tradicional objeto. El diplomático sigue representando a un Estado nacional, pero éste suele estar integrado en organismos regionales y soportar las presiones de los poderes fácticos, que son también trasnacionales.

El diplomático tradicional, en consecuencia, empieza a quedar desubicado en el tablero de las relaciones entre Estados. Se le impone una nueva formación acerca de las tecnologías más avanzadas y el armazón de las fuerzas que realmente actúan en el mundo contemporáneo: empresarias, militares, culturales, mediáticas. No escapa a esta trama el aspecto ético. Riordan, aunque expone con sencillez y experiencia el panorama correspondiente, no es partidario del chato realismo político y la diplomacia que lo sirve sin rechistar. Por el contrario, cree que el primado ético, aunque ideal, sigue siendo la meta de toda acción política y que la diplomacia ha de ser una reserva moral de aquellas actitudes. Por decirlo con sus propias palabras: «Los diplomáticos no pueden ni deben ser inmunes a los cambios por los que atraviesa el resto de la sociedad. Su historial colectivo de servicio a los intereses de quienes les pagan, o de adaptarse a un mundo cambiante, no es suficiente para justificar un trato especial».

El abuso de la belleza. La estética y el concepto del arte, *Arthur C. Danto. Traducción de Carles Roche. Paidós, Barcelona, 2005, 234 págs.*

Desde que Marcel Duchamp ofreció un mingitorio como obra de arte y Andy Warhol hizo un pegote de Brillo en *La lección de anatomía* de Rembrandt, algunos pensadores se han inquietado acerca del ser de la obra de arte. En rigor, el mingitorio de Duchamp era un trabajo de diseño y en cuanto a Rembrandt, la cita de Warhol resultaba una obviedad. Pero Danto sigue preguntándose sobre el ser del arte, jaqueado por numerosas extravagancias y tonterías diz que de vanguardia. Para ello dispone de lugares comunes como que el arte es la historia del arte, que no ha concluido, y que cualquier objeto es obra de arte o puede serlo, según las circunstan-

cias históricas que lo contextualicen. Hegel, a quien Danto presta atención, previno acerca de la disolución del arte y las religiones en un reino abarcante: la filosofía.

No tiene claro el autor que para saber si algo es obra de arte o no hay que optar por una estética determinada. Por ello desvincula el arte de la belleza y la estética, con lo que resulta imposible meditar filosóficamente sobre el arte mismo. Carecemos en la actualidad de una fe en lo bello como eterno e inmarcesible a la historia, pero tampoco nos convencen lo convulso de la belleza romántica o surrealista. Nos encogemos de hombros ante lo sublime y el sentido, sea externo o íntimo, nos parece una antigualla. El resultado es que los grandes ejemplos precedentes nos agobian y nos avergüenza ver mingitorios en los museos. Algunos profesores, como Danto, se entregan a la serena desesperación de la ignorancia, que no deja de ser un estado auroral del conocimiento.

Vía férrea, *Aharon Appelfeld. Traducción de Raquel García Lozano. Losada, Madrid, 2005, 195 págs.*

Bucovino de origen (rumano o ucranio, según se prefiera), Appelfeld (1932) escribe en hebreo. En esta lengua resulta óptimo narrar lo que este libro cuenta: el vagabundaje que un justiciero judío, superviviente del Holocausto y del exterminio de comunistas por los nazis, cumple por las poblaciones donde vivieron sus ancestros y de las cuales fueron conducidos a la masacre. Recoge objetos extraviados, desde alhajas a libros y reliquias, comercia con ellos y busca incesantemente al asesino de sus padres.

Examinado en superficie, el relato enfila una cantidad de previsiones tópicas. Pero hay algo que se va contando insensiblemente y es que el justiciero se convierte en vengador e imita a los vengadores nazis de la humillación alemana en el tratado de Versalles. Quiere exterminar a sus enemigos al igual que sus enemigos exterminaron a los suyos. Cumple con su objetivo y se convierte en el sempiterno Judío Errante.

El narrador vive, sobre todo, en trenes y estaciones ferroviarias. No tiene casa, no tiene pareja, conserva intermitentes amigos, hace y deshace con rapidez noviazgos y encuentros de ocasión. Appelfeld sirve a la historia con un ritmo de montaje cinematográfico: escenas breves, traslados rápidos, excelentes diálogos dispersos entre descripciones. A veces cae en ingenuidades de forma, cuando trata de «hacer literatura» sin conseguirlo. Logra, en cambio, lo

que alcanza un buen narrador: solapar la verdadera historia debajo de la aparente trama del cuento.

Pútrida patria. Ensayos sobre literatura, *Winfried Georg Seebald. Traducción de Miguel Sáenz. Anagrama, Barcelona, 2005, 228 págs.*

Reúne este volumen dos series de artículos: «La descripción de la infelicidad» y el que da título al conjunto, donde la reconocida habilidad traductora de Sáenz sustituye el efecto en eco del original (*unheimliche Heimat*) por el anotado.

Seebald examina la obra de varios escritores austríacos o del entonces imperio bicéfalo con capital en Viena, siguiendo algunas líneas generales que organizan el desarrollo la literatura nacional. El sujeto de la misma es, normalmente, alguien que declara su desdicha y busca consolarse, yendo de la provincia al mundo a través de Viena. Un humor melancólico intenta prolongar imaginariamente el extinguido dominio de los Habsburgo. El tiempo no aporta más que destrucción y el progreso es un mal negocio, una ruina.

Dentro de este marco tiene peculiar importancia la obra de los escritores judíos asimilados, que hacen su literatura nacional en alemán y conjuran la utopía de Viena como Nueva Jerusalén y Austria como Nueva Tierra Santa. Todo acaba con los planes aniquiladores de un austríaco llamado Adolf Hitler. Su contrapartida son los escritores austríacos que consideran la suya como una patria equivocada y realizan una arrasadora crítica de las sucesivas mitologías nacionales.

En la parte casuística aparecen nombres indispensables del canon austríaco. Kafka, el de *El castillo*, es un narrador peregrino y forastero que llega agonizante al lugar de su muerte, donde un pueblo exilado, el de la Diáspora, lo espera como su Mesías. Al igual que para Kafka y Borges, el poder, para Canetti, es un concepto arbitrario que surge de la imaginación subjetiva, creando un mundo de segundo grado que la fuerza impone como realidad, es decir nada que ver con cualquier circunstancia objetiva.

En Thomas Bernhardt ve Seebald la radical incapacidad política de cierta sociedad austríaca, entre anarquista y totalitaria, un nihilismo de lo ridículo que nace de la negación de la naturaleza y la consiguiente inexistencia de la verdad. Peter Handke, a su vez, convierte la novela iniciática en la historia de una paulatina destrucción, coincidiendo con Beckett. En Joseph Roth, la imprescindible patria desfallece. Y en Hermann

Broch, el imposible retorno al origen mítico materno es materia de parodia y ridiculización. Así, la Felix Austria se muere de risa.

Las mujeres en el fascismo español. La sección femenina de la Falange 1934-1959, *Kathleen Richmond. Traducción de José Luis Gil Aristu. Alianza, Madrid, 2005, 277 págs.*

En 1934, en plena República, José Antonio nombró a su hermana Pilar jefa de la sección femenina de la Falange, cargo que ella ocupó durante 43 años. Tras la guerra civil y la deriva de la mundial a favor de los Aliados, Franco intentó «olvidar» sus compromisos con el Eje, desfascistizando la administración en lo posible. La SF escapó a estas reformas. El poder acumulado no era desdeñable: 580.000 afiliadas.

Al fundarse la institución las condiciones de la mujer en la sociedad eran, en lo público, modestas. El empleo femenino –agricultura, servicio doméstico e industria en las zonas urbanas– sumaba el 12,6 por ciento del total. El 38,4 por ciento de las mujeres adultas era analfabeto. Sólo el 8 por ciento de la población universitaria era de mujeres.

Los ideales del feminismo falangista iban en contra del ascenso social de la mujer en los años 1920 y las conquistas del voto femenino y el divorcio habidas durante la República. La Falange era ascética y viril como un ejército. La mujer ocupaba en ella un rol secundario en la lucha contra la Antiespaña y el engrandecimiento del futuro Imperio español (sic). Durante la guerra la SF propició que las españolas suministraran comida, distribuyeran correspondencia, atendieran talleres y lavanderías. En la posguerra se alentó una formación femenina basada en la privacidad hogareña, pero también la preparación de la mujer para la vida laboral ajena al matrimonio.

Estas paradojas, unidas al desarrollo económico de 1959 en adelante, dieron al traste con los principios falangistas y la SF, sometida a la dinámica social, hubo de colaborar en el desarrollo de la mujer profesional y trabajadora que exigían las nuevas circunstancias.

Richmond, enseñante en Wight (Inglaterra) e investigadora de los archivos salmantinos, estudia con minucia y buen orden el desarrollo de la SF, no eludiendo ni la crítica a la concepción falangista de la mujer ni los detalles que hoy resultan pintorescos, como la disputa de un obispo con fray Justo Pérez de Urbel sobre el emplazamiento de un altar o la batalla de encajes entre Pilar y la viuda de

Onésimo Redondo, Mercedes Sanz Bachiller. En todo caso, el libro, por su rigor discursivo e informativo, se incorpora por derecho propio a la torrentosa bibliografía sobre el franquismo.

La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant, *Enrique Serrano Gómez. Anthropos, Barcelona, 2005, 255 págs.*

Siguiendo la tradición clásica griega, en especial, la aristotélica, Kant sostiene que la realización del ser humano se encuentra en juego en la política. No se trata de una mera técnica sino de una práctica, una acción fundada en la libertad, en la elección de una causa y cuyo fin es un orden civil justo que permita a todos el ejercicio de dicha libertad fundamental.

El discurso kantiano separa y a la vez vincula el derecho y la moral. Ésta tiene como móvil exclusivo la validez racional de las normas, en tanto el derecho puede invocar cualquier motivación pues sólo le importan las conductas adecuadas a la ley, no lo bueno sino lo correcto. Con todo, las normas jurídicas invocan alguna noción de justicia, proveniente de conceptos normativos. En definitiva, el derecho es una manera de entender cómo se desarrolla el conflicto social.

En este punto aparece una de las figuras fuertes de la filosofía social kantiana: la pesimista visión de una sociabilidad insociable, que hace del hombre un ser que no puede vivir sino en sociedad pero que es consecuentemente egoísta. La política ha de sostener y transformar el derecho vigente para aproximarlo a un ideal de justicia, a sabiendas de que no perderá nunca su carácter ideal. El estímulo de una convivencia civilizada, la formación del ciudadano, la representación controlada de las contradicciones sociales, son sus principales tareas.

Más allá del derecho, se trata de constituir un trascendente orden civil republicano y, al fondo, un gobierno cosmopolita mundial basado en la comunidad de los seres racionales. La política resulta una suerte de saber prudencial que media entre el ser concreto del hombre y su deber ser abstracto. El autor de esta monografía tiende a considerar la actualidad de Kant, que ha sido juzgado a veces –y, en su opinión, incorrectamente– un pensador conservador y aun reaccionario por su postura contraria a toda revolución. No parece tal: Kant admiró la Revolución Francesa y admitió la sublevación revolucionaria contra

un orden injusto pero no para instaurar la revolución permanente sino otro orden pacífico, gradualista y reformador.

Somos semejantes y ajenos a nuestros semejantes. Sólo una concepción contractual de la sociedad puede permitir que convivamos en paz y mejoremos las condiciones de nuestra existencia en común. Somos sociables, aunque insociablemente sociables.

Libro de réquiems, *Mauricio Wiesenthal. Edhasa, Barcelona, 2005, 695 págs.*

Autor de novelas, ensayos, libros de viajes y memorias, Wiesenthal (Barcelona, 1943) propone ahora un *sui generis* que contiene ingredientes de todo aquello. En efecto, la superficie es un relato en primera persona que simula contar sus memorias pero enseguida cabe comprobar que son apócrifas y que estamos ante una suerte de novela cuyo relator y protagonista es un fantasma que se pasea entre personajes y lugares decisivos de la historia cultural europea del siglo XX, es decir el arrastre del siglo anterior.

Wiesenthal es hombre curioso, de una cultura erudita muy bien organizada, amante de la lectura, la música, el garbeo por galerías de arte y palacios, catedrales y hoteles, bibliotecas y museos. La multitud de voces que reúne su memoria es un coro afinado y obediente, donde cada solista escucha a los demás y dialoga con ellos. A lo largo de 43 capítulos nos encontramos, haciendo un veloz escrutinio, con Rilke y Dostoievski, Mozart y Puccini, Sarah Bernhardt y Cocó Chanel, Franz Liszt y Walter Scott, el vampiro Drácula y Pío Baroja, Delmira Agustini y Alfonsina Storni y suma y sigue.

De alguna manera, el *Requiem* anunciado en el título es una definición de Europa: una junta de sombras que siguen visitando sus fieles en una especie de museo humanista donde el lujo es cultura y la cultura, bien común.

Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. 3. Idealismo y positivismo, *Antonio Truyol y Serra. Alianza, Madrid, 2005, 374 págs.*

Es éste el tercer y último volumen de la serie comenzada en 1954 y continuada en 1975 por el profesor Truyol, fallecido en 2003. Más allá de la función didáctica y escolar que cumple, su

ordenada exposición y la riqueza de sus bibliografías superan los límites iniciales. Truyol hace, en cada caso, una contextualización de la época, con los eventos de la historia general y el movimiento de las ideas en cada etapa.

Sin duda, la organización del conjunto responde a la sugestión de Zubiri: la filosofía contemporánea es una conversación con Hegel. Así se exponen las doctrinas del maestro, las de sus discípulos más contradictorios (Jóvenes Hegelianos, neopositivistas, marxistas, anarquistas, populistas) y francos opositores, todos ellos deudores de la marca hegeliana en el pensamiento contemporáneo.

Los espacios principales que Truyol recorre son: los idealismos, los liberalismos, el tradicionalismo, el socialismo romántico y el científico, el utilitarismo, el individualismo y las distintas variantes del positivismo jurídico, al cual se adhiere Truyol en un principio para hacer luego una crítica superadora, basada en sus lecturas de Kelsen y Verdross. En efecto, el derecho es el positivo pero su existencia no puede explicarse sólo jurídicamente, porque la vigencia es una categoría sociológica, y las referencias a la justicia como inspiradora de reformas legales, excede el mero marco del derecho válido.

K., *Roberto Calasso. Traducción de Edgardo Dobry. Anagrama, Barcelona, 2005, 360 págs.*

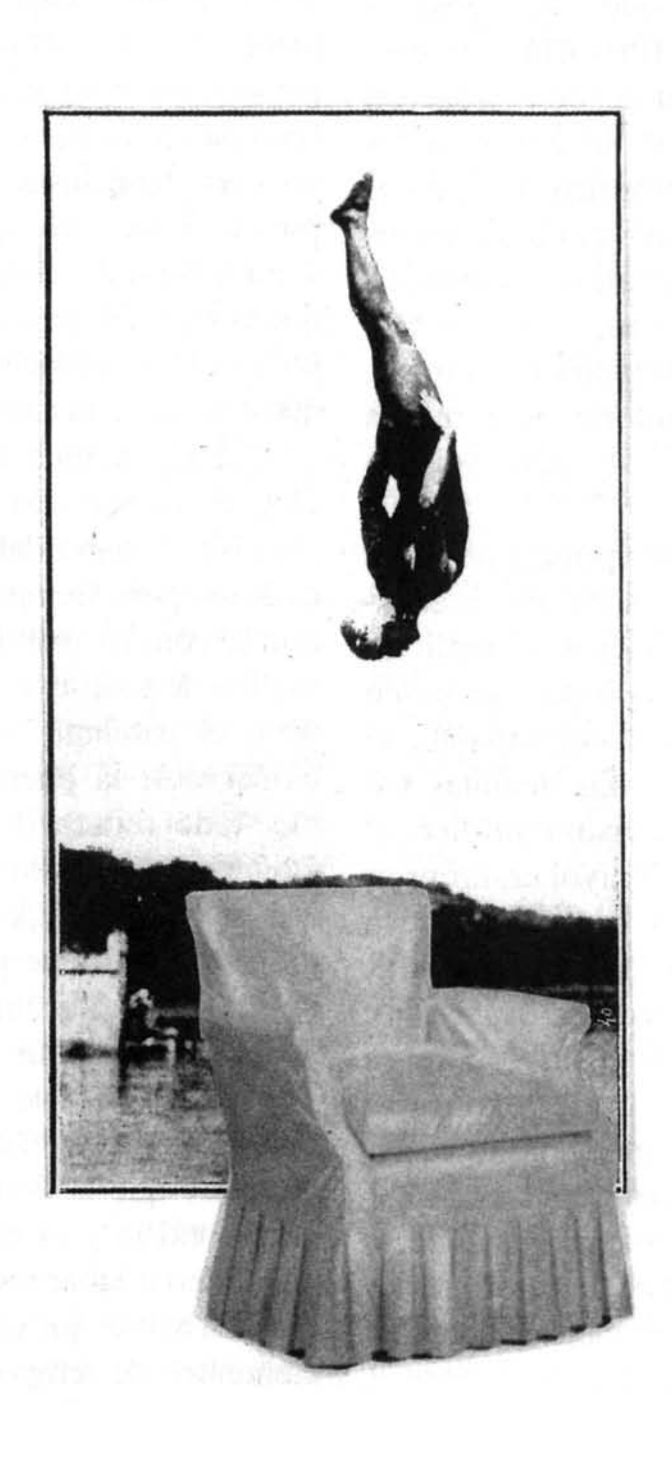
La obra de Kafka sigue mereciendo lecturas. Por mejor decir: desciframientos. Calasso sostiene que Kafka resiste a cualquiera de ellos, pero no se priva de añadir los suyos propios. Centrado, especialmente, en *El castillo* y *El proceso*, recorre con minucia aunque con escaso orden las peripecias de ambas novelas inconclusas, que lo son no porque Kafka no supiera o no tuviera tiempo de acabarlas sino porque apuntan al tema insistente de su literatura: lo indecible del núcleo que convoca a la narración.

Calasso apunta a que ese núcleo es lo sagrado, algo imprescindible e inabordable de lo cual estamos para siempre separados y que se convierte en la obsesión temática de toda existencia. El castillo, el tribunal, el mensaje del emperador, la puerta infranqueable, todo reitera la presencia intangible y poderosa de lo sacro, lo que está en cualquier parte y en ninguna, que tiene presencia pero no se deja definir, que todo lo impregna sin permitir ser impregnado. Un anhelo de certera patria liga a los seres humanos con él, de modo que la tierra se transforma en exilio y el camino, en vagabundeo o laberinto.

Calasso se provee de algunos elementos de religiosidad hindú y

de los consabidos contactos de Kafka con el judaísmo. Pero no es la relación con religiones puntuales lo que hace a lo numinoso kafkiano, sino su temperamento existencial, el imposible y único vivir lo sacro, el del agrimensor K.

B.M.



El fondo de la maleta

Sara Huete

Nacida en Santander en 1958, Sara Huete ha revitalizado con irónica ternura el arte del pegote, del *collage.* En cierto modo, esta artesanía del recortar y pegar, que evoca ciertos entretenimientos didácticos infantiles y apela a los nombres variopintos de Max Ernst y Juan Benet, es una relectura de herencias culturales, desordenadas y reordenadas en eso que ahora suele denominarse desconstrucción.

Sara Huete llama en su ayuda a viejos ilustradores de consumado oficio en el arte de grabar, pero también a los dibujantes de publicidad del siglo pasado y a los cartelistas del cine de los años 1950. Al despiezarlos y encolarlos, los transforma y obtiene de ellos ese efecto caleidoscópico que consiste en revolver un orden para fundar otro orden pero sin cambiar las piezas del sistema.

El arte de Sara Huete tiene algo del visitante de un mercado de pulgas, que compra una vieja cafetera y la convierte en una pagoda de bolsillo, o desarma unas tijeras de peluquero y hace de Pinocho un espadachín, o desmonta un ramo de flores de papel para adornar el jardín de Pulgarcito. Historias olvidadas en los rincones de las viñetas nos salen al paso y esta cuentacuentos del pegote nos vale como trujamán.

En 1995 Sara Huete presentó sus trabajos por primera vez en público dentro de una muestra colectiva en la galería La Kábala de Madrid. En 1997 ofreció su primera exposición personal en la galería Siboney de Santander.

Los *collages* que ilustran este número de la revista han sido compuestos especialmente para ella.

Colaboradores

ESTER ANDRADI: Escritora argentina (Berlín).
ISABEL DE ARMAS: Crítica literaria española(Madrid).
PABLO BARDAUIL: Politólogo argentino (Buenos Aires).
MARIO BOERO: Ensayista chileno (Madrid).
WILFRIDO H. CORRAL: Ensayista y crítico ecuatoriano (Davis, California).
JAVIER FRANZÉ: Politólogo argentino (Madrid).
OSVALDO GALLONE: Crítico literario argentino (Buenos Aires).
RAFAEL GARCÍA ALONSO: Ensayista español (Madrid).
MIGUEL GOMES: Escritor venezolano (Connecticut).
JOSÉ LUIS GOMES TORÉ: Escritor español (Madrid).
GUSTAVO GUERRERO: Escritor venezolano (París).
MIGUEL HERRÁEZ: Escritor español (Valencia).
JOAQUÍN JAREÑO: Ensayista español (Madrid).
ANTONIO LAGO CARBALLO: Escritor español (Madrid).
MAY LORENZO ALCALÁ: Diplomática y escritora argentina (Buenos Aires).
JAIME PRIEDE: Crítico literario español (Gijón).
PILAR ROCA ESCALANTE: Ensayista y crítica española (Recife).
REINA ROFFÉ: Escritora argentina (Madrid).
JAVIER SÁDABA: Ensayista español (Madrid).
MILAGROS SÁNCHEZ ARNOSI: Crítica literaria española (Madrid).
AGUSTÍN SEGUÍ: Historiador argentino (Saarbrücken).
CONSUELO TRIVIÑO: Escritora colombiana (Madrid).
SERAFÍN VEGAS GONZÁLEZ: Ensayista español (Madrid).

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Boletín de suscripción

Don ....

con residencia en ....

calle de ...., núm .... se suscribe a la Revista CUADERNOS HISPANOAMERICANOS por el tiempo de .... a partir del número ...., cuyo importe de .... se compromete a pagar mediante talón bancario a nombre de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS.

.... de .... de 2004

El suscriptor

Remítase la Revista a la siguiente dirección ....

....

Precios de suscripción

		Euros	
España	Un año (doce números)	52 €	
	Ejemplar suelto	5 €	
		Correo ordinario	*Correo aéreo*
Europa	Un año	109 €	151€
	Ejemplar suelto	10 €	13 €
Iberoamérica	Un año	90 $	150 $
	Ejemplar suelto	8,5 $	14 $
USA	Un año	100 $	170 $
	Ejemplar suelto	9 $	15 $
Asia	Un año	105 $	200 $
	Ejemplar suelto	9,5 $	16 $

Pedidos y correspondencia:

Administración de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Agencia Española de Cooperación Internacional

Avda. de los Reyes Católicos, 4. Ciudad Universitaria

28040 MADRID. España, Teléfono 583 83 96

Próximamente:

El suicidio de las letras hispánicas

Blanca Bravo

Carmen de Burgos

Jordi Amat

Tania Pleitez Vela



MINISTERIO
DE ASUNTOS
EXTERIORES



SECRETARÍA DE ESTADO
DE COOPERACIÓN
INTERNACIONAL





5 euros